التراث
واستنهاض الأمة

السيد يوسف

٢٠٠٥
مصر العربية للنشر والتوزيع
١٩ ش إسلام حمامات القبة
القاهرة

- **التراث واستنهاض الأمة**
- **المؤلف : السيد يوسف**
- **الطبعة الأولى : ٢٠٠٥**
- **الناشر : مصر العربية للنشر والتوزيع**

١٩ (١٣أ سابقاً) ش إسلام حمامات

القبة

القاهرة

تليفون وفاكس : ٢٥٦٣٣٦٨-٠٢

- **رقم الإيداع : ٢٠٠٠/٥٦٧٤**
- **الترقيم الدولي : 977-5971-32-X**

المقدمة

في وقت المحن والتمزق تلجأ الأمم إلى تراثها، فتتخذ منه حصنا تحتمي به من الضياع فتعمل على وحدة ثقافتها وفكرها تعويضاً لها في مواجهة التمزق السياسي.

وإذا كان العدو قد اخترق صفوفنا لإعادة تشكيل وعينا، واستبداله بوعي زائف ليضمن تبعيتنا له، فما أحرانا بالتمسك بتراثنا وإعادة بعثه من جديد، ملجأ وحماية من مصير مجهول يترصدنا.

ولكن أي تراث يجب علينا أن نحييه ونبث فيه الروح، حتى نصبح بمنجاة عن التهميش والتبعية؟

إن هذا السؤال مهم لأن الإجابة الخاطئة عليه قد تكرس التبعية والضياع والتشتت وكذلك التخلف.

فالتراث ليس واحدا، بل هو متنوع متغير طبقاً لطبيعة القوى المنتجة له...التراث ليس له وجود مستقل عن واقع حي متغير، فهو مجموعة التفاسير والسلوك والعادات والتقاليد وأنماط التفكير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته، إن الأصول الأولى التي صدر عنها التراث تسمح بهذا التعدد.

إن التراث نفسه لا ينشئ وحده حضارة، إنما ينشئها جدل الإنسان مع الواقع وحواره مع هذا التراث.

إن القوى المتخلفة في المجتمع تقف من التراث موقفا متخلفا أيضا، فهي تتنكر لمقاصد التراث وأهدافه والعوامل التي ساهمت في

حركته وتطوره، وذلك حين تفصل هذا التراث عن واقعه الذي أنتجه، وتنظر إليه كتراث مطلق يجب أن يطبق على واقع مطلق من أي زمان، أو أي مكان، فالحاضر يجب أن يرتد فيلبس ثوب الماضي لا يتجاوزه. فمثلا في المسائل الدينية وبشكل خاص في تطبيق أحكام الحدود تتجاهل الواقع وتختزله في هذا التطبيق متجاهلة مقاصد الشريعة التي صاغت نفسها مع حركة الواقع الإسلامي، مع أن النص القرآني ذاته اختلف في مضمونه وأسلوبه في مرحلته المدنية عنه في مرحلته المكية، لتغاير المرحلتين، ففي المرحلة المكية كان المطلوب تأسيس مجتمع جديد يقف نقيضاً لمجتمع مكة، فكان التركيز على عقيدة التوحيد ونفي الشرك وليست هناك حاجة لتشريع عملي، أما في المرحلة المدنية وهي مرحلة البناء الاجتماعي وتقويته، فمع استقرار المجتمع الجديد وتمايزه عن القديم بدأ الصراع وبدأت التشريعات.

أما الاتجاه المقابل الذي يعمل على تطوير المجتمع وتجديده، فهو لا يتجاهل التراث، ولا يقبله كما هو، بل يعيد صياغته لطرح ما هو غير ملائم لعصرنا، ويصوغ الجوانب الإيجابية منه بلغة مناسبة لعصرنا، فيجمع بين الأصالة والمعاصرة.

فالتجديد في رؤية هذا التيار هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر، أي تفسير الماضي من خلال الحاضر، وربط التراث بالمناهج العلمية المعاصرة، حيث تكشف النصوص عن دلالتها مع كل قراءة جديدة، فالتجديد المطروح هو إنتاج وعي علمي بالتراث، من

حيث الأصول التي كونته والعوامل التي ساهمت في حركة تطوره حتى نستطيع الصمود أمام خطر ضياع الكيان الثقافي والتاريخي.

والتجديد إذا لم يستند إلى فهم علمي للأصـــول الموضـــوعية للتراث، يؤدي إلى تكريس أشد عناصر التراث تخلفاً.

وهذا الكتاب "التراث تجاوز تـــأثير بعـــضهم حـــدود العـــالم الإسلامي، فساهم في إيقاظ أوربا من غفوتها، وإزالة غـــشاوة الظـــلام والاستبداد التي خيّمت على عصورها المظلمة، فكان علامة بارزة في نهضتها وتقدمها.

وقد اشتمل الكتاب على خمس دراسات :

الأول: دراسة عن "التراث واستنهاض الأمة" أوضحت فيها المقـــصود بالتراث، وأي تراث يجب أن نهتم به ونحييه؟ وأثره في البعث القـــومي كما تحدثت عن

أن التراث والتفاعل مع العالم هما وسيلتنا للازدهار.

الثاني: دراسة عن "سياسة المال عند عمر بن الخطاب" وكيف اتبـــع سيرة النبي، وكيف أبدع وجدد وأسس، وأقام أركان العدل وساوى بين الرعية والولاة.

الثالث: دراسة عن أبى ذر الغفاري الثائر الإسلامي الذي تبتـــل فـــي الجهاد وكافح الفساد والجشع والإثراء غير المشروع وانحـــاز للعـــدل وللضعفاء.

الرابع: دراسة عن ابن رشد وكيف تحدى مناخ عصره المتخلف وقاوم انتكاسة الحضارة الإسلامية وصمد أمام نكبته وإحراق كتبه، وتحدثت عن إيمانه بالعلم والعقل،ومنهجه في التأويل وتوفيقه بين الحكمة والشريعة، وبين القول بحدوث العالم والقول بقدمه، وإيمانه بالعلاقة بين الأسباب والمسببات، وتحدثت عن إحيائه لفلسفة أرسطو وشرحها وعن أثره في أوربا والشرق.

الخامس: دراسة عن عبد الرحمن بن خلدون فيلسوفاً واجتماعياً ومؤرخاً، تحدثت عن نشأته ونشاطه السياسي ومغامراته فيها ثم تفرغه للدرس والتأليف وتأسيسه لعلم الاجتماع وعبقريته النافذة والناقدة التي ساعدته على اكتشاف القوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية، كما تحدثت عن البحوث الاجتماعية بعد ابن خلدون وقارنت بينها وبين مقدمه ابن خلدون، وأنهيت الدراسة بالتعريف بالمقدمة في الغرب وفي الشرق.

ونحن اليوم في العالم العربي والإسلامي ما أحرانا أن نستلهم من سيرة هؤلاء الرواد قبسات من فكرهم ومنهجهم في التفكير، خاصة في التعاطف مع العدل الاجتماعي والانحياز للضعفاء والمظلومين. وإعادة الاعتبار للعلم وللمنهج العقلي في التفكير، وسيادة الروح العلمية والإعلاء من حرية التفكير والإبداع، واعتماد التجربة والمشاهدة والملاحظة كوسائل أساسية في اكتساب المعرفة.

فعلينا أن ندرك أن التراث فيه الغث والسمين، الضار والمفيد، الذي يشد إلى الوراء والذي يدفع إلى الأمام، فنترك السلبي، ونعلى من شأن

الإيجابي، خاصة ما يساهم منه في تقدم مسيرتنا، وفي إنـارة طريـق المستقبل أمامنا.

علينا أن نستلهم من سيرة أمير المؤمنين "عمر بن الخطاب" ما ترسمه من عدل وانحياز للضعفاء وشفافية وبعد نظـر فـي سياسـته الاقتصادية، وإدراكه لمطامح زعماء قريش في الثروة والجاه، والخوف على كبار الصحابة من الفتنة، وتسييره لأمور الرعية، وشـدته علـى نفسه وعلى أسرته، وإبعادها عن أي كسب من وراء سلطانه ومنصبه، وإصراره على المساواة بين المسلمين: رعية وولاة، مع الإعلاء مـن شأن السابقين إلى الإسلام، فكان بحق كما قال هو عن نفـسه: لـست بالخب ولا الخب يخدعني : وكما قال عنه النبي صلى الله عليه وسـلم إنه محدث أي ملهم، ولو كان هناك نبي بعدي لكان عمر، كما قال عنه: إن الله جعل الحق في قلب عمر وعلى لسانه.

أما "أبو ذر" فهو الصوفي النقى التقي الذي وجد فـي الـدين الجديد طلبته، فآمن به ونذر نفسه له، واستطاع أن يستـشف جـوهره النقي في العدالة الاجتماعية والانحياز للمستضعفين ليجعل منهم أئمـة ويجعلهم الوارثين، لم يكن إيمان أبى ذر سلبياً، بل جاهر به وجاهد في إعلانه، وتحدى الأذى والإهانة والنفي والتشريد والتجويع، ولـم تثنـه عوامل القهر والجبروت حتى مات وهو ثابت على مبدئه خلده التـاريخ بحروف من نور ليعطينّا المثل والقدوة على شرف ونبل القيم وعظمـة الصمود وتحمل كل الآلام في سبيلها.

علينا أن نستوحي من سيرة ابن رشد إيمانه بالعقـل والعلـم وتحرره من الأوهام والتقليد الأعمى، والإيمان بعدم التناقض بين الدين والعلم والفلسفة، علينا أن نؤمن بقدرة العقل العربي على الإبداع وعلى العطاء والقدرة على إثراء الحضارة الإنسانية والتأثير فـي الآخـرين، علينا أن نؤمن بدور الحضارة الإسلامية في بعث النهضة الأوربية، كما علينا أن نؤمن بالتفاعل بين الحضارات وأن الحضارة عطـاء إنـساني شاركت فيها أمم كثيرة، وهي فى مسيرتها التاريخية تنتقل من بلد إلـى بلد، وفي كل مكان تتوقف فيه تتزود بزيت جديد يزيدها اشتعالاً وتألقاً.

أما ابن خلدون فيزيد ثقتنا في أنفسنا وفي تاريخنا وفي قدرتنا على العطاء والإبداع والسبق الحضاري وأن الكبوة التي نعيشها هـي مجرد مرحلة مؤقتة لها أسبابها، التي إن عالجناها وامتلكنا عوامل التقدم التي حازها غيرنا استطعنا أن نستأنف مسيرة تقدمنا، فنهـضم علـوم العصر وتكنولوجيته ونتقدم-ونحن نمتلك تاريخاً عريقاً من الحـضارة- للمشاركة في العطاء على قدم المساواة مع الأمم العظيمة-إن التـراث هنا يمنحنا القوة والثقة ويجدد العزم على مواصلة التقـدم والازدهـار.

والله ولي التوفيق،،

المؤلف

السيد يوسف

١٩٩٩/٤/١٧

التراث واستنهاض الأمة

أهمية التراث

حياة الأمم والشعوب سلسلة متصلة الحلقات، فليست هناك فترة من حياة شعب منقطعة الصلة عن ماضيه، بل تحمل كل مرحلة بصمات الماضي وآثاره، كما تحمل في أحشائها في نفس الوقت – جنينيات مرحلة ما بعدها.

من هنا تنبع أهمية العناية بتراث الأمة وأمجادها، حتى تستمر الحياة في مختلف أنشطة المجتمع أصيلة ومتجددة تسابق الزمن وتساير العصر وتلاحق منجزاته بحيث لا ينقطع تطور الأمة المتدفق، في نفس الوقت الذي يصبح فيه ما هو غريب غير قادر على التلاؤم مع البيئة عاجزاً عن الصمود ولا يساعد على الازدهار.

إن مزاج أي أمة ومكوناتها الفكرية وأساليب حياتها وطرق معيشتها في كسب العيش وتوزيع الثروة وأساليب الحكم، كل هذه مكونات لعب التراث دوره في تشكيلها، كما رسم لنا في نفس الوقت صورتها.

إن الحاضر هو الابن الشرعي للماضي، وهو في نفس الوقت التمهيد الطبيعي للمستقبل، والشعب الذي لا ماضي له يصعب أن يكون له حاضر ومستقبل مضمون، وسيجد معوقات متزايدة، عليه أن يطوعها ويتغلب عليها ليفتح أمامه الطريق لمستقبل مزدهر ومأمون.

إن أي جهد لبناء حاضر ومستقبل سعيد للأمـــة يفـــرض أولاً دراسة الأوضاع السائدة في هذه الأمة لمعرفـــة مكوناتهـــا وأصــــولها والمنابع التي استمدت منها هذه الأمة هيكل أفكارها.

ومن هنا نجد الأهمية المتعاظمة لدراسة تراث هذه الأمة حتى نعثر على الروح التي تحرك حياتها والخيط الذي يربط تطورها خلال عصورها المتتالية، وليست هذه الأهمية قاصرة على هذا فحسب، بل إن بعث التراث يلعب دوره الأهم في بعث الأمة وإيقاظها وانتـــشالها مـــن كبوتها واستعادة ثقتها بنفسها وبدورها في إثراء الحضارة الإنسانية.

إن كثيراً من الأمم التي نهضت في العصر الحديث وحققـــت مكانة ممتازة لها بين الأمم ســـواء مـــن حيـــث وحـــدتها أو تقـــدمها الحضاري-قد مهدت لهذا التقدم بالعمل على بعث ماضــــيها وأمجادهـــا ونشره بين الناس، وتذكيرهم به، مما كان له أثره في استنهاض الهمـــم وإثارة الحماس وبعث الثقة في النفوس وخلق روح الترابط والانتمـــاء القومي.

كانت حركة البعث هذه هي التمهيد لوحدة ألمانيـــا وإيطاليـــا ونهضتهما، وهي التمهيد أيضا لنهضة الـــصين واســـتعادتها لحريتهـــا ووحدتها ومكانتها في العالم، بل كانت هذه دروسا دفعـــت رواد الفكـــر العربي في العصر الحديث إلى الاهتمام ببعث ونشر التراث العربـــي، وبذلوا في سبيل ذلك جهودا شاقة في التنقيب عن هذا التراث، فجمعـــوا وحققوا ما تشتت منه في مخازن الكتب وفي المساجد، وفـــي مكتبـــات متفرقة في أقطار الأرض: في الآستانة ولندن وباريس وروما وغيرها.

أثر التراث في البعث القومي:

ولقد كان لهذا الجهد في بعث ونشر التراث العربي الإسلامي أثره الواضح في ازدهار فكرة القومية العربية في العصر الحديث، وفي تصاعد كفاح حركة التوحيد القومي العربي في القرن العشرين ضد التجزئة وضد السيطرة الاستعمارية.

لقد كانت المشاعر القومية ونمو الإحساس بالشخصية العربية والارتباط بالتراث العربي والإسلامي هو الذي قضى على المحاولات الاستعمارية المستمرة لطمس الشخصية العربية ومحو آثارها، وهو الذي حافظ على عروبة الجزائر، وهدم كل خطط فرنسا لفرنستها وطبعها بالطابع الفرنسي في الثقافة والتقاليد والتفكير.

لقد دخل العرب المسلمون في صراع مع الإمبراطورية الفارسية فقهروها، واستوعبوا ثقافتها، ومع الإمبراطورية الرومانية فأزاحوها عن الشام ومصر وشمال إفريقيا، وأجبروها على أن تتراجع وتتقوقع في حدود ضيقة، ثم دخل العالم العربي في صراع مع التتار فأوقف وصدّ موجات زحفهم المدمر، ثم صارع الصليبيين ما يقرب من قرنين وهزمهم، ثم دخل تحت حكم العثمانيين حوالي أربعة قرون، فتحمل ظلمهم وغطرستهم وجهلهم وانغلاقهم واضطهادهم للفكر والثقافة، ومع ذلك لم يستطع الأتراك تتريك العرب، حاولوا فرض اللغة التركية فجعلوها اللغة الرسمية ولم يستطيعوا أن يحققوا مأربا، وخرج العالم العربي من سيطرتهم في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات

القرن العشرين جريحاً ضعيفا تملأ المرارة حلقه، ولم يتركوا فيه إلا بعض عادات وتقاليد سلبيةغير أصيلة.

خرج العالم العربي بشخصيته العربية ومذاقه العربي، وبجنينيات لحركة بعث عربي جديد، ولكن لسوء حظه توافقت هذه الحركة مع مرحلة المد الاستعماري الغربي الذي استطاع أن يتظاهر بتحالفه مع حركة الثورة العربية في الشام وأن يخدعها عن حقيقته ثم يحتويها، وقسمت فرنسا وإنجلترا العالم العربي وجزأته إلى دويلات وإمارات، وخططت كل منهما لتكريس التجزئة وخلق روح الانفصالية والإقليمية وطبع الثقافة والفكر بالروح الاستعمارية، واضطهاد وتشويه الثقافة العربية حتى تستمر في استعبادها ونهبها لخيرات هذه الأمة.

كان هذا هو تخطيط الأعداء ... ولكن الشعب العربي كانت له قصته الأخرى وكفاحه الذي استطاع به أن يهزم كل هذه المخططات، ويطرد الاستعمار من كل أجزائه وأن يخرج سليماً محتفظاً بشخصيته ،وهو يقف على عتبات مرحلة جديدة ... ومهما كانت الاختلافات والانتكاسات وتخطيط الأعداء، فهي مرحلة قسماتها الأساسية أمة عربية موحدة متحررة من كل أشكال الاستغلال والاستعباد، قوية مزدهرة تعيش عصرها بكل منجزاته العلمية والتكنولوجية، تشارك بجهدها وعلمها في صنع الحضارة الإنسانية تؤثر في العالم وتتأثر به، تأخذ مكانها بين دول العالم كشريكة أصيلة في تشكيل العلاقات الدولية.

هذه المراحل التاريخيـة مـن الـصراع المتنـوع الأشـكال والمتواصل لكفاح الأمة العربية والذي خرجت منه محتفظة بشخصيتها، تثبت صدق معدنها وقدرتها على أن تهضم وتتمثل وتستوعب وتستمر، أمة تستطيع أن تستوعب عبر التاريخ ومنعطفـات التطـور، فتتكيـف وتطور نفسها وحياتها.

من هنا نجد الفرق بين أمة تملك تراثا وأمجادا تستمدها مـن جذورها التاريخية والحضارية العريقة، وبين أمة أخرى لا تراث لهـا ولا أمجاد، تزول وتنتهي آثارها عند أول صدمة تواجهها، فتذوب فـي غيرها وتنمحي شخصيتها، فعودها لم يصلب ولم يتمرس على النضال في ظروفه المتنوعة، وإذا لجأت إلى الماضي لم تجد فيه تراثاً وذخيرة تعينها على الصمود وتلهمها بالحلول.

لذلك نجد أن بعث التراث ونشره ودراسته قضية هامة تساعد على فهم الماضي واستخلاص الدروس منه لتحليل الحاضـر والقـدرة على مواجهة مشكلاته بخطط سليمة، نتجنب فيها تكرار أخطاء مضت، مستفيدين من المبادرات السابقة الخلاقة، مطورين لها، مضيفين إليهـا بما يهيئه لنا التقدم العلمي والفهم السليم للظروف المتغيرة حتـى نبنـي مستقبلاً أكثر إشراقاً وتقدماً، وأقل تكلفة للمجهود البشرى.

إن بعث التراث يساعد أيضاً على الحفاظ على شخصية الأمة وتعميقها وتأصيلها واستمرارها، كما يساعد على نشر الوعي بين أبناء الأمة بتاريخهم وأمجادهم فتقوى ثقتهم في ماضيهم وفي أنفسهم، وفـي قدرتهم على أن يكونوا استمرارا جيدا لأنبـل وأعظـم مـا أنجزتـه

الحضارة العربية والإسلامية من نبوغ وتفوق وابتكار، والثقة في قدرة العرب على الإسهام في الحضارة الإنسانية، بمثل ما أسهم آباؤهم وأجدادهم من قبل، والإيمان بأن العقل العربي قادر على ذلك، وليس قاصراً عن التخيل والتعمق والابتكار كما

يدعي بعض مفكري الغرب العنصريين.

وإذا كانت دراسة التراث لها هذه الأهمية، فما هو هذا التراث؟ وماذا ندرس منه؟

المقصود بالتراث :

إن التراث هو ما أنتجته الأمة خلال عصورها المختلفة وبقى لنا حتى الآن.. قد يكون التراث فنا معماريا أو نحتا أو تصويرا...الخ وقد يكون فكرا مدونا.. وهذا الأخير هو ما نعنيه هنا.

لكن يجب أن نلاحظ أن ما تكتبه الأمة في أي عصر من عصورها فيه الغث وفيه السمين فيه الإيجابي وفيه السلبي، فيه العرض وفيه الجوهر، فيه ما هو محلى ارتبط بمشكلات وقتية، وفيه ما هو من قبل المبادئ العامة التي تتصف بالشمول والعموم، فالإنتاج الفكري يشبه ما يفرزه المجتمع من عادات وتقاليد، فقد نجد من العادات ما يتفق مع الأخلاق والدين، كما نجد منها ما يتعارض مع الأخلاق وتعاليم الدين، وقد نجد بعض العادات يستحسنها مجتمع ما، بينما يستقبحها مجتمع آخر في نفس الزمن، بل نجد العادة الواحدة مستحسنة في مجتمع، ثم بعد فترة من الزمن تصبح مستقبحة من نفس المجتمع، ومع ذلك تبقى

بعض الصفات الأخلاقية وبعض السلوك الإنساني لهما صفة الاستمرار والاستحسان.

دراسة نقدية للتراث :

فدراسة التراث يجب أن تكون دراسة نقدية نميز فيها بين جيده ورديئة وبين عرضه وجوهره، وبين ما هو أصيل وما هو زائف، مع التركيز على الجوانب الأصلية التي تثرى حياتنا وتنير طريقنا، أي أن علينا أن نقرأ تراثنا قراءة جديدة مستقبلية تنعكس إيجابياً على الحاضر والمستقبل، قراءة تكشف لنا عن الجوانب المضيئة في حياة أمتنا الماضية، عن الجهد الخلاق الذي بذلته الأمة العربية، وبذله روادها في سبيل تثبيت دعائمها وبناء حضارتها، وما قدمته للإنسانية من إبداع علمائها ومخترعيها وفلاسفتها من أمثال ابن رشد وابن سينا وابن خلدون والفارابي والكندي والبيروني والغزالي وابن النفيس والإدريسي والحسن بن الهيثم وجابر بن حيان وغيرهم، ممن أثروا الفلسفة وعلوم الطب والجغرافيا والطبيعة والرياضيات وغيرها من العلوم، فقد ابتكروا وجددوا وأضافوا بجانب ما قاموا به من بعث للثقافات الأخرى فحافظوا عليها وقاموا بشرحها مثل الثقافة والعلوم اليونانية التي لم يجد الغرب في عصر نهضته مصدرا غير العرب والمسلمين للتعرف عليها، فكان لهم فضل صيانة الفكر اليوناني القديم.

إننا نقرأ الماضي لكن عيوننا مثبتة على الحاضر والمستقبل نستلهم منه ما يثريهما. ومن الملاحظ أن كثرة ما نشر من التراث لا ينتمي إلى هذا الجانب الإيجابي، وسوق النشر قد ازدحم بالمجلدات التي

يقل فيها الجيد والمفيد، مما يحجب ويشوه الصورة المشرقة للتراث وهذا لا يساعد على وضوح الرؤيا أمام الشباب، بل قد يزيد الجو تعتيما ويأسا وبؤسا مما ينفر الشباب ويدفعهم إلى الأحجام عن مطالعته والاهتمام به، حيث لا يجدون ما يشجعهم على متابعته، ولا يثير فيهم تطلعا، ولا يلهمهم بروائع الفكر وبواعث الابتكار وخصب التخيل.

إن التراث ملئ بالإنتاج المبدع والاكتشافات الرائدة، وحركات

- الإصلاح الإسلامية والفرق الإسلامية زاخرة بالأفكار والاتجاهات الحية التي نستطيع أن نتخذها مثلاً لحيوية الفكر الإسلامي وخصوبته.

إن التاريخ الإسلامي غالباً ما نقل إلينا من زاوية وحيدة الجانب، تجاهلت كثيرا من الحركات والأفكار الإصلاحية والثورية، فقد تآمر البعض على هذه الحركات بالصمت والتعتيم، وإن أشار إليها أحدهم فبالتجريح والتشويه، ولم تبذل حتى الآن محاولات شاملة وجادة لدراسة موضوعية وعلمية لكل جوانب الفكر الإسلامي والعربي، وقد تكون هناك محاولات ولكنها جزئية، ومع ذلك فلم يتح لها أن تنتشر وتسلط عليها الأضواء.

التراث ليس شيئاً واحداً :

إن دراسة التراث تتجاذبه تيارات واتجاهات، فالبعض يحاول أن يستغل التراث لمحاولة تجميد الأوضاع وينظر إلى المجتمع والفكر في حالة ثبات واستقرار ،عاملا على إرجاع الأوضاع إلى مراحل تاريخية مضت، معتبرا أن ماضيه الذهبي هو مستقبله، متجاهلا

التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية التي قطعتها الإنسانية، ومضى فيها المجتمع العربي الإسلامي شوطا بعيدا.

إن هذا البعض يحاول أن يرفع التراث في يده ملوحا به لإرهاب وكبت أي فكر جديد، وكان من ثماره المرة أن أصبحت الغالبية العظمى من شعبنا لا تتجاوب مع التفكير والمنهج العلمي، ولا تتعاطف مع منجزات العلم ولا تهضم مستحدثاته في الاستنارة والديمقراطية والأحزاب والانتخابات وحرية الرأي واحترام التعددية والرأي الآخر.

ولاشك أن هذا الاتجاه بمحاولته هذه يسئ إلى التراث نفسه، ويخرج به عن المسار الذي شقه وتطور من خلاله، فالفكر الإسلامي اتسم بالديمقراطية وازدهر من خلالها وكان زاخرا بالجدل والمناقشة وصراع الأراء والاتجاهات، وآراء علماء الكلام والفرق الإسلامية أكبر شاهد على ذلك، وقد عاش مفكرو الإسلام حياة شعوبهم وتعرفوا على المشكلات المتجددة، وطوروا أفكارهم، وتصدوا لهذه المشكلات بحلول تتلاءم مع تغيرها، فلإمام الشافعي حين انتقل من الحجاز إلى مصر طور مذهبه بما يتلاءم مع الظروف الجديدة التي واجهته في الموطن الجديد، وهكذا اختلف أئمة المذاهب نتيجة اختلاف اجتهادهم، ونتيجة لتباين ظروف البيئة التي عاشها كل منهم، لقد راعوا في هذا الاجتهاد وطبقوا قواعد شرعية ومبادئ إسلامية في التشريع الإسلامي: كالمصالح المرسلة، وتغير الأحكام بتغييرالأزمان، ولا ضرر ولا

ضرار في الإسلام، واعتبار إجماع الأمة مصدرا للتشريع، لقد اجتهدوا لعصورهم وعلينا أن نجتهد لعصرنا كما قال الأفغاني.

إن من يستغل التراث -على غير حقيقته- لتجميد المجتمع يلجأ إلى انتزاع بعض النصوص والمواقف مجردة من ظروفها التاريخية وملابساتها ليفسرها تفسيراً يتجافى بها عن حقيقتها ليبرر موقفه، وهذا البعض يتخذ هذا الموقف إما مدفوعا بدوافع اجتماعية ترمي إلى المحافظة على أوضاع يجد نفسه مستفيدا منها، أو مدفوعا بمكونات فكرية ناشئة عن نوع الدراسة والمناخ الفكري الذي تربي في أحضانه، ولذلك يركز هذا الاتجاه في دراسته للتراث على الجوانب السلبية التي تشيع اليأس والتواكل وتساعد على تثبيت الخرافات ونشرها.

ولكن هناك من يتناول التراث من زاوية أنه جزء من حياة أمة، من تجاربها ومن إنتاجها الفكري ومحاولاتها المستمرة للإبداع، ومواجهة مشكلات الحياة بحلول مناسبة، ويرى أن ما يقدمه من فكر إنما هو رصيد جديد يضيفه هذا الجيل أو هذا العصر لإثراء هذا التراث، فليست وظيفة هذا الجيل أن يعيش فقط عالة على ما قدمه الآباء والأجداد، وإلا لما استحق العيش، فقد أبدعت الأجيال الماضية وأنتجت هذا التراث -الذي نفخر به- في ظروف صعبة، بينما الوضع لأجيالنا الحالية أكثر يسرا وأوسع أفقا في ظل ما وصلت إليه الإنسانية من تقدم في جميع المجالات، مما سهل سبل البحث والدراسة والتفكير، ونوع وعمق آفاق الكشف والاختراع والتجديد، فهل بعد هذا كله نحرم

على أنفسنا ما حللناه لأسلافنا وحللوه هم لأنفسهم من حرية الفكر والإبداع؟!

إن هذا الاتجاه يرفع التراث في يده كمنارة ترشد وتوجه، يستخلص منهجه الذي به طور المجتمع الإسلامي وبني الحضارة العربية التي على إشعاعها بدأت أوربا فجر نهضتها، إنه يحاول أن يجعل من التراث قوة محركة لبعث الأمة واستنهاض يقظتها ولمّ شملها ببعث الثقة في النفوس والإيمان بأننا قادرون على أن نصبح في العالم مركز إشعاع كما كان أسلافنا مستعرضين الأدلة من إنتاج رواد الفكر الإسلامي والعربي الذين أسسوا الحضارة العربية في وقت كان العالم يعيش التخلف، وكانت أوربا ترزح تحت عبء فادح لكهنوت الكنيسة وصكوك الغفران، وكانت تعيش الإرهاب الفكري والجسدي والتسلط الإقطاعي، فالتراث عند هذا التيار ليس قيدا علي حركة التطور بل قوة دافعة إليه ينطلق به إلى الانفتاح على العالم وحضارته يأخذ منه ويعطيه لا يندفع إليه بالتقليد ولا يصد نفسه عنه بالتعصب الأعمى، وإنما يشارك معه في إثراء الحضارة الإنسانية.

<u>التراث والتفاعل مع العالم هما وسيلتنا للازدهار:</u>

إن علينا-ونحن نهتم بدراسة التراث-ألا ننطوي على أنفسنا وننغلق عليها متصورين أن ما عندنا هو أحسن ما في الدنيا، أو أن عندنا اكتفاء ذاتياً ولسنا في حاجة إلي أحد، أو ننغلق على أنفسنا بدافع الخوف على شخصيتنا من أن تنمحي وعلى فكرنا وتراثنا من أن يذوب في غيره، فهذه اتجاهات-فضلا عن عنصريتها المذمومة، وفضلا عن

مجافاتها لروح العصر، بل وفضلا عن استحالتها عمليا -تدل على العجز أكثر مما تدل على الثقة بالنفس، وتدل على جهل بتاريخ تراثنا وعوامل ازدهاره، فالحقيقة أن الحضارة العربية قد تواكب ازدهارها مع الانفتاح على ثقافات وحضارات العالم، ورافق اضمحلالها الانغلاق والعزلة، ولقد كان أحد العوامل الأساسية في ازدهار الحضارة العربية هو اتصالها بالحضارات السابقة عليها والمعاصرة لها، فلقد نقل العرب وترجموا الفكر اليوناني والهندي وهضموا واستوعبوا الحضارة الفارسية، وأخذوا منها كثيراً من فنونها وأساليبها في الإدارة، بل وكثيرا من عاداتها، انفتح العرب على هذه الحضارات عن ثقة بالنفس، فلم يضعفوا ولم يذوبوا بل ازدادوا قوة وازدهارا وتكاملت شخصيتهم.

إننا نشير دائما بالتقدير والإعجاب إلى الحركة العظيمة للترجمة أيام الخليفة المأمون، وما هذا إلا دليل على ضرورة وحيوية الاتصال بحضارات وثقافات العالم المختلفة، وإذا حدث هذا في الزمن القديم مع صعوبة وتخلف وسائل الاتصال، فما أحرانا اليوم أن نوثق اتصالنا بحضارة العالم وفكره، حيث ألغت ثورة الاتصالات المسافات بين الدول والقارات وحيث ربطت وسائل الإعلام البشرية بكل أحداثها وحولت العالم إلى قرية ومرآة يرى عليها كل إنسان مهما تباعد وطنه -ولحظة بلحظة- كل حدث جديد يطرأ، ويقرأ فيها كل فكرة أو اختراع مستحدث.

في التاريخ والأدب يشار إلى العصر العثماني كعصر انحطاط وتخلف، ومن أسباب ذلك أن العثمانيين عزلوا العالم العربي، وأحكموا

إغلاق الأبواب عليه، حتى لا تتاح له فرصة التفكير والمقارنة والنقد ثم الثورة عليهم من هنا فواجبنا-ونحن ندرس التراث-أن نحـذر مـن أي دعاوى شوفينية تصدنا عن العالم، بل علينا الاتصال به والاستفادة مـن منجزاته الفكرية والتقنية، بل علينا أن نستفيد من مناهج البحـث التـي توصل إليها غيرنا في دراسة تراثنا العربي وتحقيقه ونقده، ذلـك هـو سبيلنا لازدهار ثقافي وفكري من أجل أن يكون إنتاج عصرنا إضـافة لها وزنها لتراثنا يزيده ثراء وخصوبة.

إن الحضارة إنسانية المضمون وان كانت قومية الشكل وهـي ملك لجميع البشر والبشر بإنتاجهم الفكري في حركة مستمرة من الأخذ والعطاء، والفكر حينما ينتقل من بلد إلى بلد فهو يتزود بزيـت جديـد يزيده اشتعالاً وتوهجاً فتزداد معه الإنسانية رخاء وسعادة.وفي الفصول التالية أضواء على مواقف إبداعية وجوانب مشرقة في تراثنا العربـي الإسلامي جديرة بالدراسة واستيحاء العبر منها لننطلق إلـى المـستقبل على قوائم أصيلة من تراثنا.

سياسة المال عند عمر بن الخطاب

كانت أهم الصفات التي تميز بها عمر بن الخطاب رضي الله عنه هي العدالة والتقشف وهما صفتان استمد جذورهما من رهطه بنى عدى الذين كان لهم من مناصب الشرف في قريش منصب التحكيم في الخصومات، ومن حياة أسرته المتواضعة والمتوسطة الحـال، وكـان عمر شجاعاً جريئاً لا يخاف في الحق لومة لائم، وكان حـاد الـذكاء متوقد الذهن نافذ البصيرة بعيد الرأي، وحين أقبل على الإسـلام أقبـل عليه بإيمان راسخ وقلب مفعم بالثبات والإقدام، فكان قوة دافعة جديـدة فرقت بين الحق والباطل، فسمى الفاروق، وحقق دعاء الرسول صـلى الله عليه وسلم حين دعا الله بأن يعز الإسلام بأحد العمرين..

كان الرسول صلى الله عليه وسلم يعرف قـدرات أصـحابه وملكاتهم ويدرك ما تميز به عمر من صدق اللهجـة والإلهـام وإدراك الحق والتعلق به: فالله قد أنطق الحق على لـسان عمـر وفـي قلبـه، ووصف الرسول عمر بأنه "محَدث" أي صادق الظن ملهم كأنما حـدث بما ظن، وقال عنه لو كان هناك نبي بعدي لكان عمر.

ولقد امتزجت صفات عمر الخاصة وتفاعلت مع حقائق الدين الجديد الذي دعا إلى التوحيد وإلى المساواة بين الناس، فظهرت لنا هذه العبقرية الفذة التي يندر أن يجود التاريخ الإنساني بمثلها، وقـد تميـز بضمير حي حساس لا نجد له نظيراً، وعمل -حين تولى الخلافة بعـد أبى بكر رضي الله عنه- على أن يضمن للناس الحرية والعدل جميعـاً

بحيث يصل بالناس إلى الاطمئنان الذي لا يشوبه قلق، والرضا الذي لا يعكره سخط وهو الهدف الذي راود ويراود أحلام الإنسانية منذ أمد بعيد، وعجزت حتى الآن عن تحقيقه، بينما حقق عمر أثناء خلافته من الأعمال ما لا تصدقه النفوس وما يدخل في باب الأعاجيب.

اتباع سيرة النبي:

كان النظام الذي سار عليه عمر بن الخطاب في سياسة الناس هو السير سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، وكان قوام هذه السيرة تحقيق العدل الخالص المطلق بين الناس تطبيقاً لقوله تعالى: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله اتقاكم، إن الله عليم خبير" ولم تكن هذه بالقضية اليسيرة التي يستسيغها قوم درجوا على الطبقية والظلم والعصبية والتفاخر بالإحساب والأنساب واستعلاء بعضهم على بعض، لذلك قاومت قريش، وعاندت، لأنها وجدت في الدعوة الجديدة تهديدا لنظامها الاجتماعي وقضاء على منافع سادتها، فالمساواة بين الناس في الحقوق والواجبات وعدم التفرقة بين السيد والعبد، ولا بين الفقير والغني، أو الأسود والأبيض، وأنه لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى، كان هذا هو أهم ما أسخط قريش وأغضبها ودفعها لمقاومة وصد الدين الجديد.

ولقد دعا النبي عليه الصلاة والسلام الناس إلى التوحيد، ولو قد أكتفي بهذا ولم يعرض بنظامهم الاجتماعي والاقتصادي ودون أن يسوى بين الناس، ويدعو إلى العدالة الاجتماعية لأجابته كثرة قريش دون جهد كبير.

القصاص من الولاة إن أخطأوا :

سار عمر في خلافته على تحقيق المساواة بين الناس فـأعلن في ولاته أن أي وال آذى بعض رعيته بغير الحق فهو عرضة للقصاص.

ويقال أن أحد الرعية شكا إلى عمر في موسم الحج من أن واليه قد ضربه بغير الحق فلما تأكد عمر من ظلم الوالي قضى بأن يقتص منه شاكيه، وقد هرع الولاة إلى عمر يطلبون منه إعفاء الوالي من هذا القصاص حفاظاً على هيبة السلطان، ولأن هذا يطمع الرعية في أمرائها، فلم يقبل منهم عمر هذا، رغم إلحاحهم، ثم رضي في النهاية أن يعفي الوالي من هذا القصاص إذا أرضى شاكيه، وقد أرضى الوالي شاكيه فلم يتعرض للقصاص، وهو القائل لأحد الولاة "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً".

لم يحاب أحدا لمكانته :

لم يكن عمر يحابي أحدا مهما كانت مكانته، فذات يوم بينما كان يقسم مالا بين المسلمين وقد ازدحم الناس عليه إذ أقبل سعد بن أبى وقاص-وله مكانته الكبيرة عند النبي صلى الله عليه وسلم، وله بلاؤه الكبير في معركة القادسية وفي فتح فارس-فزاحم الناس وشق طريقه وسطهم حتى وصل إلى عمر، فلم يكن من عمر إلا أن علاه بالدرة وقال: "لم تهب سلطان الله في الأرض، فأردت أن أعلمك أن سلطان الله لا يهابك".

وبنيت لسعد دار بالكوفة وسماها قصر سعد، فبلغ عمر ذلك، كما بلغه أن سعدا قال -وقد سمع أصوات الناس من الأسواق المجاورة للدار- سكتوا عني التصويت.. فبعث عمر محمد بن مسلمة إلى الكوفة ليحرق باب القصر، ففعل، وأبلغ سعدا كتاب عمر الذي يقول: بلغني أنك اتخذت قصرا جعلته حصنا، ويسمى قصر سعد، بينك وبين الناس باب، فليس بقصرك، ولكنه قصر الخبال، أنزل منه وأغلقه، ولا..تجعل على القصر بابا يمنع الناس من دخوله، وتنفيهم به عن حقوقهم، ليراقبوا مجلسك ومخرجك من دارك إذا خرجت.. ويحلف له سعد ما قال الذي قالوا عنه، فرجع محمد، فأبلغ عمر قول سعد فصدقه.

عمر يطلب من المسلمين مراقبته:

لم يكن عمر مستبدا برأيه متسلطا على الناس، بل طلب منهم أن يراقبوه، فهم مكلفون بطاعة الخليفة ما استقام، وتقويمه إن اعوج، وسؤاله عما يلتبس عليهم من عمله ليتبعوه عن علم ويشيروا عليه عن بصيرة ويخالفوه عن عزيمة وحجة.

وكان عمر يستشير الصحابة ممن عنده في المدينة في كل أمر خطير يواجهه، كما كان يجتمع بولاته في الموسم ويجتمع بالناس، ويسمع من الولاة في أمر الرعية، ومن الرعية في أمر الولاة، ويرد الأمر في النهاية إلى نصابه.

ولو قد مد لعمر في أسباب الحياة لنظم الشورى في أمر المسلمين نظاماً مستقراً باقيا يحميهم من الفتنة ويمنع الولاة من الظلم والاستعلاء.

شدته على نفسه وأهله:

لم يكن عمر شديدا على الناس فحسب، بل كان أشد من ذلــك على نفسه وعلى أهله حتى أرهقهم، فكان إذا نهى النــاس عــن أمــر وحذرهم العقوبة إن فعلوه، جمع أهله وقال لهم: إني قد نهيت المسلمين عن كذا، وحذرتهم العقوبة إن أتوه، وإن الناس ينظرون إليكم لمكــانكم مني، فلا أعرفن أن أحدكم قد أتى ما نهيت عنه الناس إلا أضعفت لــه العقوبة.

وكان في عام الرمادة يراقب طعام أهله، فإن رأى عند أحدهم يسرا رده عن ذلك رداً عنيفاً، وقد وصف سياسته "شدة في غير عنف، ولين في غير ضعف".

إمساكه لكبار الصحابة بالمدينة :-

كان كبار الصحابة وأعلام المهاجرين والأنصار هم أصحاب السابقة في الإسلام وأصحاب المكانة الممتازة من النبي، إلــيهم الحــل والعقد في كل أمور المسلمين، يستشيرهم عمر في الجليل والخطير من المصالح ويؤدي إليهم حسابه عن تصرفه في كل الأمور العامة، ويرى عمر أنه قد ولى عليهم وليس بخيرهم.

فماذا كانت سياسة عمر بالنسبة لهم؟ أخذهم بالحزم والرفــق وجعلهم نظراءه وخاصته وذوى مشورته، ولكنه خاف علــيهم الفتنــة وخاف منهم الفتنة، فأمسكهم في المدينة لا يخرجــون منهــا إلا بإذنــه ولوقت محدد، وحبسهم عن الأقطار المفتوحة لا يذهبون إليها إلا بأمره، خاف منهم أن يفتتن بهم الناس، وخاف عليهم أن يغرهم افتتان النــاس

بهم، وخاف على الدولة نتيجة هذا كله، ودليل ذلك أن عثمان حين تولى أمر المسلمين فك عنهم هذا العقال وأذن لهـم فتفرقـوا فـي الأرض، فرضوا منه هذا وفرحوا به، ثم لم تمض أعوام حتى ضاقوا بـه أشـد الضيق، ثم كانت الفتنة التي خشيها عمر.

وكان عمر يرى أن ما فرضه لهم من عطـاء يكفـيهم عـن السعي والاكتساب، ولكنهم مع ذلك تاجروا واكتسبوا فكثرت أمـوالهم، وتوسعوا في العطاء، ولم يمنعهم عمر لأنهم هكذا كانوا يفعلـون أيـام النبي صلى الله عليه وسلم ولم يمنعهم، ولكن عمر رأى ثراءهم وثـراء غيرهم من المسلمين بفضل غنائم الفتح، وبفضل ما فرض لهـم مـن الأعطيات كل عام فلم يرض عن ذلك.. وكان يقول في أخريات أيامـه "لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت من الأغنياء فضول أموالهم فرددتها على الفقراء".

ولو قد مدّ لعمر في حياته لكان من الممكن أن يغير التـاريخ الإسلامي منه في ذلك شيئاً.

عمر يمنع استغلال النفوذ:-

روى الحسن البصري قال : كان عمر بن الخطاب قد حجـر على أعلام قريش من المهاجرين الخروج في البلدان إلا بإذن وأجـل، فشكوه فبلغه فقام فقال: "ألا وإن قريشاً يريـدون أن يتخـذوا مـال الله معونات دون عبادة، ألا فأما وابن الخطاب حي فلا، إني قائم دون شعب الحرة آخذ بحلاقيم قريش وحجزها أن يتهافتوا في النار".

قال الطبري: "فلما ولى عثمان لم يأخذهم بالذي كان يأخـذهم به عمر فانساحوا في البلاد، فلما رأوها ورأوا الناس ورآهم النـاس، انقطع من لم يكن له طول ولا مزية في الإسلام فكـان مغمـورا فـي الناس، وصاروا أوزاعا إليهم وأمّلوهم وتقدموا في ذلك فقالوا يملكـون فنكون قد عرفناهم وتقدمنا في التقرب والانقطاع إليهم، فكان ذلـك أول وهن دخل على الإسلام وأول فتنة كانت في العامة ليس إلا ذلك".

رأي عمر في قريش : –

كان عمر يعرف قريشاً معرفة تامة، يعرف مـواطن قوتهـا ومواطن ضعفها، فقد كانت قريش قبل الإسلام تمتاز بقوتها من مكانهـا حول البيت وتسلطها على العرب بسبب هذه المكانة، ومـن تجارتهـا الضخمة بين الشرق في الهند والروم في الغرب، وما منحها ذلك من ذكـاء ودهاء وتجربة ودقة فـي التدبير وبراعـة فـي الاسـتثمار، ومواجهـة المشكلات، ويأتي ضعفها من طمعها إلى غير حد، واستباحة كل شـئ في سبيل المنفعة، وسعة الحيلة والتورط في الكبرياء والحـرص علـى المال وأخذه أحيانا بغير حقه.

لذلك لم يخف عمر الفتنة من أحد كما خافها من قريش، ففضل الاحتياط، فلم يلن لها ولم يرفق بها وحال بينها وبين أهوائها واستعلائها على غيرها من الناس.

وكان بعض القرشيين –خاصة الطلقاء– يحسون أنهـم أقـل درجة من السابقين إلى الإسلام وبشكل خاص بعـد فـرض العطايـا والتمييز بين الناس فيه على أساس السبق إلى الإسـلام، فكـان هـذا

يغيظهم ويدعوهم إلى أن يحسنوا البلاء في الجهاد ليظهـروا لعمـر أن رأيه فيهم جائر، وهذا هو تفسير ما روى من أن خالد بن الوليـد أتـى بعكرمة ابن أبي جهل وقد استشهد في اليرموك، فوضع رأسـه علـى فخذه، وجعل ينظر إليه ويقول: زعم ابن حنتمة أننا لا نستشهد! وابـن حنتمة هو عمر.

ويروى أن عمر حينما أعطى صفوان بن أمية والحارث بـن هشام وسهيل بن عمرو –وهم من الطلقاء– أقل ممن أخذ قـبلهم مـن العطاء، امتنعوا عن أخذه وقالوا : لا نعترف أن يكون أحد أكرم منـا، فقال: إني إنما أعطيتكم على السابقة في الإسلام لاعلى الأحساب، قالوا: فنعم إذن وأخذوا.

وخرج الحارث وسهيل بأهليهما نحو الشام فلم يزالا مجاهدين حتى أصيبا في بعض الحروب، وقيل ماتا في طاعون عمواس.

سياسة عمر مع ولاته:

كان عمر يراقب الولاة أشد المراقبة، فكان لا يولى عاملاً إلا أحصى عليه ماله حين التولية، وأحصاه عليه حين العزل، فـإن وجـد فرقاً نتيجة خيانة صادره وعزله، وإن كان لا مبرر له ولا دليـل فيـه على الخيانة قاسم العامل هذا الفرق، فترك له شطراً ورد الشطر الآخر إلى بيت المال، ثم فرض عليهم ألا يعود أحد منهم مـن ولايتـه إلـى موطنه الأصلي زائراً إلا في وضح النهار، ثم كان يتتبع سيرة هـؤلاء الولاة عن طريق الرقباء الذين يرسلهم بين الوقت والآخر سراً أو علناً، وعن طريق الشكاوي التي تصله من الرعية، ثم كـان يـراقبهم عـن

طريق الاجتماع العام السنوي الذي كان يعقده في موسم الحج يستمع منهم ومن الرعية، ويرد المظالم ويعطى لكل ذي حق حقه، وكان يطلب من الولاة دائماً ألا يؤذوا المسلمين في أنفسهم ولا في أبشارهم ولا في أشعارهم ولا في أموالهم.

وقد كان عمر في خلافة أبي بكر قد أشار عليه بمحاسبة الولاة وبضرورة أن يقدم كل وال سنوياً كشف حساب عن أعماله وميزانية الإقليم الذي يتولاه، وقد نفذ بعض الولاة هذا الأمر في زمن أبي بكر وأعرض البعض الآخر، فلما تولى عمر الخلافة أصرّ على خضوع جميع الولاة لهذه المحاسبة خاصة خالد بن الوليد الذي لم يستجب للمحاسبة أيام أبي بكر وحين أرسل عمر يطلب منه تقديم الحساب أحاله على ما كان يسير عليه زمن أبي بكر، وبسبب ذلك ولأسباب أخرى عزله عمر، ومن هذه الأسباب ما قيل من أنه وعياض بن غنم قد أغارا على حدود الروم فأصابا أموالاً عظيمة لنفسيهما، فبلغ الناس ما أصاب خالد، ومنها أن رجالاً وفدوا عليه فأجازهم ومنهم الأشعث بن قيس الذي مدحه فأجازه بعشرة آلاف، فأرسل عمر إلى أبي عبيدة أن يعقله ويسأله: من أين أجاز الأشعث؟ أمن ماله أم من مال إصابة أصابها؟ فإن زعم أنه فرقه من إصابة أصابها فقد أقر بخيانته، وإن زعم أنه من ماله فقد أسرف، واعزله على كل حال، واضمم إليك عمله. وحين قابل خالد عمر بالمدينة، قال له لقد شكوتك إلى المسلمين، فبالله إنك في أمري لغير مجمل يا عمر، فقال له عمر: من أين هذا الثراء؟ قال: من الأنفال والسهمان، ما زاد على ستين ألفاً فلك، فقوم عمر ماله فزاد

عشرين ألفاً فجعلها في بيت المال.وقد كان عمر في أخريات أيامه يفكر في زيارات تفتيشية للأقاليم، فكان يقول بأنه لو عاش لتنقل، فأقام في كل مصر شهرين، ويرى بنفسه كيف يعمل الولاة، وكيف ترضى الرعية عما يعملون، ولكن الموت أعجله عن هذا كله.

وكان عمر قد قدم إلى الشام أربع مرات ولكنها كانت مرتبطة بالفتح.

تدوين الدواوين وفرض العطاء:

كان عمر يرى أن المال الذي يأتي من الفيء ومن جباية الجزية والخراج ملك للمسلمين جميعاً، لا يستأثر به واحد دون الناس، ولا فريق دون غيره من الرعية، ويرى أنه المسئول عن حفظه وعن رده إلى أهله، وكان يقول : "لو ندَّ جمل من إبل الصدقة في أبعد الأرض، أو أصابه مكروه، لخشيت أن يسألني الله عنه يوم القيامة".

وكان يقول: "إن عشت ليأتين الراعي في جبل صنعاء نصيبه من هذا المال".

وقد كثرت أموال المسلمين بفضل الفتح أيام عمر، فوقف من كثرتها أولاً موقف الحيرة وشاور أصحابه، فقال له عليّ: نقسم ما يرد من الأموال حتى إذا حال الحول لم يبق في بيت المال درهم ولا دينار إلا ذهب إلى مستحقه، وأما عثمان فقال له: أرى مالاً كثيراً، وإذا لم يضبط خشيت أن ينتشر الأمر.

ثم انتهى الأمر إلى أن دون عمر الدواوين لأول مرة في الإسلام عام ١٥ هجرية، وفرض للناس أعطياتهم، وأمسك في بيت المال لمصالح المسلمين العامة ما يتجاوز هذه الأعطيات.

والديوان هو الهيئة التي تقوم بحفظ ما يتعلق بحقوق السلطنة من الأعمال والأموال، ومن يقوم بها من الجيوش والعمال.

وقد قيل في سبب إنشاء الدواوين إن أبا هريرة قدم بمبلغ خمسمائة ألف درهم من البحرين، فاستكثره عمر، وقام فخطب الناس، فحمد الله وأثني عليه، ثم قال لهم: قد جاءنا مال كثير، فإن شئتم كلنا لكم كيلاً، وإن شئتم عددنا لكم عداً، فقام إليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين قد رأيت الأعاجم يدونون ديواناً لهم، فدون أنت لنا ديواناً، وقال آخرون إن عمر بعث بعثا، وكان عنده الهرمزان فقال لعمر: هذا بعث قد أعطيت أهله الأموال، فإن تخلف منهم رجل، وآجل، أي تأخر بمكانه، فمن أين يعلم صاحبك؟ فأثبت لهم ديواناً، فسأله عن الديوان حتى فسره له.

وفي توزيع الأعطيات ميز عمر بين الناس على أساس السبق إلى الإسلام، فلم يسو بين من سبق إلى الإسلام -وهو لا زال دعوة جديدة تلقي الأذى والعنت- وهاجر الهجرتين وشهد بدراً وتحمل كل التضحيات والمتاعب من كفار قريش، وبين من حارب الإسلام، ثم دخله بعد أن أصبح عزيزاً قوياً، دخله لغرض دين أو لغرض دنيا.

وحين بدأ عمر بفرض الأعطيات قال له عليّ وعبد الرحمن بن عوف: ابدأ بنفسك، قال: لا، بل أبدأ بعم رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الأقرب فالأقرب، ففرض للعباس وبدأ به، وفرض له خمسة وعشرين ألفا، وقيل اثني عشر ألفاً، ثم لأهل بدر خمسة آلاف لكل منهم ولنسائهم خمسمائة، ثم لمن بعد بدر إلى الحديبية أربعة آلاف، ولنسائهم أربعمائة، ثم لمن بعد الحديبية إلى ما قبل القادسية لكل منهم ثلاثة

آلاف، ولنسائهم ثلاثمائة، ثم لأهل القادسية واليرموك ألفين ولنسائهم مائتين، وفرض لمن بعد القادسية واليرموك ألفاً... ثم فرض للروادف، وجعل الصبيان سواء، ففرض لكل منهم مائة، ثم فرض لكل مسكين وعياله جريبتين من الخبز في الشهر، وأعطى لنساء النبي عشرة آلاف لكل منهن، وألحق بأهل بدر أربعة من غير أهلها هم الحسن والحسين وأبو ذر وسلمان، وقد سوى كل طبقة في العطاء قويهم وضعيفهم عربهم وعجمهم، وعلى هذا الأساس قسم الناس إلى فئات تقسيماً تنازلياً.

ثم قال عمر للمسلمين إني كنت أمرءاً تاجراً بفني الله عيالي بتجارتي، وقد شغلتموني بأمركم هذا، فما ترون أنه يحل لي في هذا المال، فقال علي: ما أصلحك وعيالك بالمعروف ليس لك غيره، فقال القوم: القول ما قال علي، فأخذ قوته.

ولما اشتدت حاجة عمر أراد بعض الصحابة أن يزيدوه، فرفض.

كان عمر يحسب أنه بلغ من العدل ما أراد، ولكنه مَر ذات ليلة فسمع صبياً يبكي، فمضى لسبيله، ثم مّر به ثانية، فسمعه يبكي، فسأل أمه عن ذلك، فلم تجبه جواباً شافياً، فمّر الثالثة فسمعه يبكي فألح على أمه في السؤال، فأنبأته بأنها فطمته من الرضاع مبكراً، لأن عمر لا يفرض للأطفال إلا حين يفطمون، فجزع عمر جزعاً شديداً، وحين أصبح أمر من أعلن في الناس، لا تعجلوا بفطام أطفالكم فإنا نفرض لأطفال المسلمين منذ يولدون.

موقف عمر في عام الرمادة:

في سنة ١٨ هجرية أصابت الناس مجاعـــة شـــديدة وجـــدب وقحط، وكانت الريح تسفى ترابا كالرمادة، لذلك سمي عـــام الرمـــادة، واشتد الجوع، حتى ليقال إن الوحش جعلت تأوي إلى الأنـــس، ويـــذبح الرجل الشاة فيعافها من قبحها.

وواجه عمر هذه المجاعة بقوله: نطعم المـــسلمين مـــن بيـــت المال، حتى إذا لم نجد فيه شيئاً أدخلنا على أهل كل بيت من الأغنيـــاء مثلهم من المحتاجين، وما نزال نفعل ذلك حتى يطعم المسلمون جميعاً، فإن الناس لا يموتون على نصف بطونهم.

وكتب عمر لأمراء الأمصار يستغيثهم لأهل المدينة ومن حولها ويستمدهم، فكان أول من قدم عليه أبو عبيدة بن الجراح بأربعـــة آلاف راحلة من طعام، فولاه قسمتها فيمن حول المدينـــة فقـــسمها، وأرســـل عمرو بن العاص الطعام إلى المدينة من مصر حتـــى صـــار ســـعره بالمدينة كسعر مصر.

أما كيف كان يعيش عمر فى هذه المجاعة ؟ لقد أقسم ألا يذوق سمنا ولا لبنا ولا لحما حتى يحيا الناس، حتى يقال إنه قد قدم الـــسوق وعاء سمن ووعاء لبن، فاشتراهما غلام لعمر بأربعين درهما، ثم أتـــى عمر فقال يا أمير المؤمنين قد أبر الله يمينك وعظم أجرك، قدم السوق وطب من لبن وعكة من سمن ابتعتهما بأربعين درهمـــا. فقـــال عمـــر أغليت بهما، فتصدق بهما، فإني أكره أن آكل إســـرافا، وقـــال: كيـــف يعنيني شأن الرعية إذا لم يصبني ما أصابهم؟

إن عمر بهذا يؤكد الحقيقة القائلة بأن القائد لا يستطيع أن يستشعر أحاسيس الناس ومشاكلهم ويعبر عنها إلا إذا عاش حياتهم نفسها.

وصبر عمر نفسه على الخبز الجاف والزيت حتى تعب منه فخيل إليه أن الزيت لو طبخ لكان أيسر هضماً ففعل ذلك، فلما أكله مطبوخاً كان أوجع له، وقد أثر ذلك في صحته فتغير لونه، ولم يستطع المسلمون أن يردوه عنه لأنه أبى أن يخصب حتى يخصب عامة المسلمين.

من هذا يتبين أن عمر لم يشارك الناس شدتهم فحسب، بل شارك في هذه الشدة أعظمهم حظا من الفقر والضيق.

رفض عمر تقسيم أرض العراق :-

حين فتح المسلمون أرض العراق أراد كثير منهم تقسيمها عليهم باعتبارها من الغنائم، فرفض عمر، وأخذ يجادلهم على أنها من الفيء واضعا في حسابه مصالح العاملين عليها ومصالح الأجيال القادمة، ومضار تقسيمها على الفاتحين، ومقيما الحجة على حاجة بيت المال ومصالح المسلمين العامة إلى ريعها، وما يستتبع تقسيمها من الفتنة بين المسلمين، مع تعذر تقسيمها بسبب الآجام والغياض (الشجر الكثير الملتف) وتبعيض المياه، ومازال بهم حتى أقروه على ذلك.

فمنع قسمة أرض السواد، وما كان لبيوت النار، وما كان لكسري، فجعل هذه الأراضي كلها حبيسة على بيت المال ينتفع بريعها في خدمة المصالح العامة للمسلمين، ومنع بيعها فلا يحل بيع شئ من

أرض السواد ما بين حلوان في فارس والقادسية.. وقد اشترى جريــر أرضا على شاطئ الفرات، فرد عمر ذلك الشراء وكرهه.

كان موقف عمر من هذه القضية وتفسيره لها موقفا فذا فريدا، فيه الكثير من بعد النظر ونفاذ البصيرة والقدرة على استــشفاف آفــاق المستقبل والاحتياط له وابتكار الحلول الصحيحة للمشكلات الجديدة.

تواضع عمر وحرصه على صيانة المال العام:

كان عمر يدير دولة ضخمة، ويدير شئونها بكفاءة وعبقرية ندر وجودها، ومع ذلك فقد كان يرى ولايته عجبا وغريبة مــن الغرائــب، فيقول لنفسه إذا خلا إليها بخٍ بخٍ يا أبــن الخطــاب! أصــبحت أميــر المؤمنين، وكان دائماً يذكر أنه قبل الإسلام كان يرعــى علــى أبيــه الخطاب غنيمة، كان يحدث الناس بذلك، ويحدثهم عن المكان الذي كان يرعى فيه، وعن شدة أبيه عليه.

لم يكن عمر يبخل بنفسه على عمل من أعمال المسلمين مهمــا كان عسيرا وشاقاً، يقوم به بتواضع وتفان وإخلاص، فقد دخل ذات يوم إلى حظيرة إبل الصدقة يحصي هذه الإبل ويصفها وصفا دقيقاً وعلــيّ ينقل وصفه إلى عثمان الذي يكتبه في الصحف، حتى أعجب علي منه، فتلا ما جاء في القرآن على لسان ابنة شعيب فــي موســى "يــا أبــت استأجره إن خير من استأجرت القوى الأمين" ثم قال: هذا هــو القــوى الأمين.

ورأى الناس عمر يطلي إبل الصدقة بالقطران، يهنأ (يـدهنها بالقطران) منها مواضع النقب (الجرح أو الخرق) كما يفعـل الرعـاة والمستضعفون من الناس، ولم يجد في ذلك مشقة ولا إقلالا من مكانته.

وكان ينفذ أمر الله في اخذ الصدقات، ويتحـرج فـي أخـذها وتوزيعها تحرجا شديدا ويأمر عماله بتحري العدل في أخـذ الـصدقة وردها على فقراء كل حي أخذت منه، حتى يستغنوا عن الـسؤال، وان يعودوا عليه بما زاد على ذلك، فيحبسه على الفقراء والمساكين وأبناء السبيل والغارمين وبقية المصارف التي فرضها الله في القرآن في آيـة الصدقات.

فأي تواضع وأي حرص على المال العام وأي تحـرج مـن الآثم هذا الذي اتصف به عمر وهو من أجل هذا وبسببه تحـول إلـى ظاهرة نادرة في تاريخ الإنسانية، ونموذج مـن الرجـال ذوى العـزم والإرادة والتصميم وضبط النفس لا يجود الدهر بمثله، فما أحوج عالمنا إلى من يتصف ببعض ما تميز به عمر ليزيل عنه وصـمات لازالـت عالقة تنتظر عمر أو من هو قريب من عمر لينقـذ الإنـسانية مـن أو حالها، ويدفع بها إلى تحقيق ما تنـشده فـي مجتمـع يعـيش العدالـة الاجتماعية على حقيقتها، وكما يجب أن تكون.

رأي عمر في كثرة المال:

كان عمر يخشى على المسلمين إغراء المال ويرى أن كثرته في يد الناس، وخاصة إذا تركز في يد القلة مدعاة إلى البطر والتعـالي وإلى الفتنة والتحاسد والانقسام، موجها بذلك إلى مخاطر التـرف ومـا

ينتج عنه من التراخي والتحلل والفساد والضياع، وما تنتهي إليه أي حضارة حين تشيخ وتهرم ويأكلها الترف، وتهزمها الملذات.

أرسل سعد بن أبي وقاص خمس غنائم من فارس إلى عمر، فلما قدم الخمس على عمر وكشف عنه، نظر إلى يا قوته وزبر جده وجوهره فبكى، فقال له عبد الرحمن بن عوف : ما يبكيك يا أمير المؤمنين، فو الله إن هذا لموطن شكر، فقال عمر: والله ما ذلك يبكيني. وبالله ما أعطى الله هذا قوما إلا تحاسدوا وتباغضوا، ولا تحاسدوا إلا ألقى الله بأسهم بينهم.

ورغم كل الجهود التي شحذها عمر ورصدها وأوقف حياته لها، ورغم كل المنجزات التي أنجزها للوصول بالناس إلى المساواة، فقد كان يرى أنه لم يبلغ تحقيق العدل الاجتماعي، كما كان يريد. ونعيد هنا ما قاله في أخر خلافته حين رأى كثرة الأموال عند البعض: "لو استقبلت من آمري ما استدبرت لأخذت من الأغنياء فضول أموالهم فرددتها على الفقراء".

هذا هو عمر الذي آثر العدل على كل شئ، ومع ذلك لم يرض بعض الناس عن تجربته كانوا يهابونه ويشفقون من سلطانه، ويعطيه أكثرهم خوفاً ورهباً، وكان أشد الناس حبا له يبتغون إليه الوسيلة ليرفق بنفسه وبهم وبعامة الناس فلا يبلغون منه شيئاً.

مما تقدم يتضح أنه مهما كتب الكتاب والأدباء عن هذه العبقرية المثالية الفذة فلن يوفوها حقها.. حقا لقد حكم عمر فعدل، وعظمة عمر هي أنه لم يطبق العدل بين الرعية فحسب ولكنه بدأ بنفسه أولا، وكان

شديدا عليها، وعاش حياة أبسط رعيته وأكثرها تقشفا، ومن هنا عظمة إحساسه بهم وبمشكلاتهم، والتعرف على نبضات قلوبهم، وما أعظم قولته حين قال في عام الرمادة "كيف يعنيني شان الرعية إذا لم يصبني ما أصابهم".

وقد صدق أحد الشعراء حين رثاه وأثنى على عدله فقال:

جزى الله خيرا من إمام وباركت ... يد الله في ذاك الأديم الممزق

فمن يجرأو يركب جناحي نعامة ... ليدرك ما أدركت بالأمس يسبق

قضيت أمورا ثم غادرت بعدها ... بوائق في أكمامها لم تفتق

****

أبو ذر الغفاري أول ثائر في الإسلام

فجر جديد:

هرع التجار والمرابون والنخاسون والمتكبرون وسدنه الكعبة، وكل الطغمة الحاكمة في مكة، ونادى بعضهم بعضا، فقد أحسوا بخطر يتهدد مصالحهم وشرائعهم، أحسوه في البريق الذي أخذ يلمع في عيون العامة والعبيد والموالي وفي كلمات التوحيد والتكبير والعدل والحرية والمساواة التي تناثرت على شفاههم، وفي التململ من حياة العبودية والجهل التي عاشوها، فقد أشرق فجر جديد للإنسانية طالما تطلع إليه المستضعفون، فأسرعوا إلى التعلق بشعاعه فرادى متهامسين، لكن في إصرار، يجتمعون إلى النبي في خفاء الليل بعيدا عن عيون الرقباء.

أدرك السادة أن الدين الجديد لن يكتفي بتحطيم الأصنام التي حملوا الناس على عبادتها، بل كان الأخطر لديهم أنه سيحطم الأوثان الفكرية والامتيازات الاجتماعية التي كانوا يعبدونها ويحرصون عليها أكثر من حرصهم على الأصنام، كانت خشيتهم من تمرد الأتباع والموالى وذهاب الهيبة والثروة والسلطان فتفننوا في إيقاع ألوان العذاب والنكال بمن خرج على نظامهم العتيق وتقاليدهم الفاسدة.

شهدت هذه الفترة صراعا مريرا بين قوى الشر والضلال المسيطرة، وبين قوى فتية نامية ترد إلى الإنسان ثقته وكرامته، وتحمل للإنسانية ملامح مجتمع جديد رسمت على أعلامه مبادئ التوحيد والحق والعدل والمساواة.

أبو ذر يستكشف البعث الجديد:

حين بدأت أنباء الدعوة الجديدة تتسرب إلـى بعـض القبائـل المجاورة، وفي هذا الوقت المبكر من حياة الدين الجديد، هبط مكة فـي يوم حار من أيام الخريف رجل طويل القامة نحيف البنية أسمر اللـون خفيف العارضين يتعتمم بعمامة سوداء، وتلف جسمه النحيـل عبـاءة مهلهلة ممزقة، لم يكن هذا الرجل سوى جندب بن جنادة ويكني بأبي ذر من قبيلة غفار، وكان منقطعا عن الناس معتزلا لهم، وبلغه مبعث نبـي بمكة يدعو إلى الخير وينهي عن المنكر، ويقول إن الخبر يأتيـه مـن السماء، فأرسل أخاه إلى مكة ليستمع إلي النبي، فلما رجع إليه قال لـه: رأيته يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويوصي بمكـارم الأخـلاق، وسمعت منه كلاماً ما هو بالشعر ولكنه اجمل من الشعر، فقال أبـو ذر ما شفيتني فيما أردت، وتزود ونزل مكة وأخذ يطوف بأسواقها يريد أن يسأل أحدا ولكنه لم يفعل، ثم التقي بعلي بن أبي طالب الذي سأله بعـد أن وثق منه فانطلق به تحت جنح الليل إلى محمد بن عبد الله فتعرف به أبو ذر فرأى منه الجلال والمهابة والنفس الصافية، وعرف فيه الخلـق ورجاحة العقل وسعة الصدر وفصاحة اللسان والرقة والتواضع، فوثـق به وآمن بالدين الجديد، فكان خامس من آمن به.

واجتمع بالنبي أياما عديدة سمع حديثه عن الله الذي يسميه رب المستضعفين، وعن المساواة بين الناس، فلا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى، وعن تحطيم الأصنام حجارة أو بشرا، وعن دعوته للعرب والناس كافة إلى أحكام قوامها العدل والرحمة والإخاء، ويـسمع قولـه

تعالى: "ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمــة ونجعلهم الوارثين".

أبو ذر يبشر قومه بالدين الجديد:

وودعه النبي وقال له: "يا أبا ذر ارجع إلى قومــك فــأخبرهم، وإذا بلغك ظهورنا فأقبل، واكتم أمرنا عن أهل مكــة، فــإني أخــشاهم عليك". ولكن أبا ذر لا يريد الكتمان، فقــال: "والــذي بعثــك بــالحق لأصرخَنّ بها بين ظهرانيهم" وذهب إلى القوم في المسجد، فدعاهم إلى الدين الجديد، فضربوه ولم ينقذه منهم سوى العباس عم النبي الذي قــال لهم "ويلكم، ألستم تعلمون أنه من بنى غفار، وأن طريق تجارتكم إلــى الشام عليهم" فتركوه وعاد إلى قومه يبشرهم برســالة الــدين الجديــد، ويتابع -وهو بقبيلته- أخبار المسلمين في مكة، ثم يتابع أخبارهم فــي المدينة بعد الهجرة، ونفسه تتمزق شوقاً لمشاركة المــسلمين جهــادهم، فذهب إلى المدينة أوائل السنة السادسة مــن الهجــرة ليكــون بجانــب الرسول.

أبو ذر في المدينة مجاهداً:

أقام في المسجد وقرّبه الرسول إليه، يشارك النبي نهــاراً فــي أعماله وغزواته ويجتمع به ليلاً في مجلسه يستمع إلــى حديثــه حتــى أصبح من أعظم المحدثين وأكبر المجاهدين وقال فيه علــى بــن أبــى طالب "أنه رجل وعى علما عجز عنه الناس".

ولثقة النبي به استخلفه على المدينة حين خــرج لغــزو بنــي المصطلق، واستمر أبو ذر يبيت في المسجد حتى تزوج، فاتخذ خيمــة متواضعة على رابية قريبة للبادية.

وجاهد مع النبي في غزواته، وفي غزوة تبوك حــين عجــز بعيره عن السير فأبطأ في بعض الطريق عــز عليــه أن يكــون مــن المتخلفين مع ضعاف الإيمان، فترك بعيره وحمل متاعه على ظهــره، وأسرع السير على الرمال المحرقة وتحمل كل مشاق وعورة الطريق حتى لحق بجيش المسلمين، فأسرع النبي إليه وعانقه وقال له: "يا أبا ذر رحمك الله تعيش وحدك وتموت وحدك وتبعث وحدك".

تزايدت آمال أبى ذر في عصر المساواة الجديد، ولكنه فجــع بموت الرسول، وخشي أن تتحطم آماله وتضيع حقوق المستــضعفين، خاف أن يأتي خليفة يحكم هواه وأهله وعشيرته فــي رقــاب النــاس، فينحرف ميزان العدل الذي أقامه الرسول، وفضل في بداية الأمــر أن تكون الخلافة لعلى بن أبى طالب، ولكنه حرصا على وحدة المــسلمين، وخشيته من الفتنة بايع أبا بكر، واشترك في جيش أسامة بن زيد وخرج معه إلى بلاد قضاعة.

نظر أبو ذر فوجد أبا بكر كما وجد عمر بعده يسيران سيرة الرســول صلى الله عليه وسلم ويحرصان على إقامة العدل والمساواة ويــستمران في الجهاد والفتوحات وابتهج لذلك، رأى أبا بكر يصر على تأدية الزكاة ويقف في وجه الأثرياء الذين امتنعوا عن تأديتها ويجرد لهم أحد عشر

جيشا ليقاتل المرتدين، وانتصر عليهم، وقسم موارد بيت المال على المسلمين بالتساوي.

ورأى عمر يرفض ما أشار به عبد الرحمن بن عوف من تقسيم أرض العراق بين الفاتحين، ويصر على بقائها في أيدي أصحابها على أن يؤدوا عليها الخراج ثم يوزعه على المسلمين، ورآه يقرر عطاء لكل مولود في الإسلام، وينفق على حفر الترع وريها وعلى المرضى والأسرى والمساجين، ويحدد نصيباً في بيت المال لكل مسلم حسب عمله مع تمييز السابقين للإسلام والمجاهدين في سبيله، ورآه يحرص على رضا العامة ويأخذ من القوى للضعيف ومن الظالم للمظلوم ورآه يساوى بين الأمير وعامة الناس، فساوى بين جبلة بن الأيهم أحد ملوك غسان وبين أعرابي من فزارة، فقال لجبلة " إن لم ترض الرجل أقدته (أخذت له بالقصاص) منك، إن الإسلام جمعك وإياه فلست تفضله بشيء إلا بالتقي والعافية". ورآه يراقب الولاة ويحاسبهم يسجل أموالهم حين توليتهم فإن زادت أخذ نصفها لبيت المال، وإذا انحرف أحدهم عزله، ورآه يحجر على أعلام قريش من المهاجرين ويمنعهم من الخروج في البلدان إلا بإذن وأجل، إشفاقا عليهم وعلى الناس، ويقول "إن قريشا يريدون أن يتخذوا مال الله معونات دون عباده، ألا فأما وابن الخطاب حي فلا، إني قائم دون شعب الحرة آخذ بحلاقيم قريش وحجزها أن يتهافتوا في النار" ورآه كما رأى أبا بكر يتعففان عن مال المسلمين ويعيشان حياة التقشف ويعزفان عن تولية أقربائهما.

رأى أبو ذر في كل ذلك تحقيقا للأمل الذي يطمح إليه في إقرار العدل والمساواة فابتهج به وفرح وأعطاه تأييده.

ثم قتل عمر في السنة الثالثة والعشرين للهجرة، فتألم أبو ذر ألما عميقا وخشي على المبادئ أن تضيع أمام غوايات فيض الأموال وغنائم الفتوحات، وخاف على الدولة التي اشترك في وضع أسسها الأولى.

ولي الخلافة عثمان بن عفان، وكان أبو ذر يعرف مكانته في الإسلام وجهاده وحسن رأيه في الناس، وما يتصف به من حلم وحياء وجود وتقوى، ولكنه يعرف أيضا أنه بلغ السبعين من عمره، ويعرف مدى خضوعه لعشيرته بني أمية وإيثاره لهم بالخير، ولا ينسى أيضا ما يتصف به الأمويون من الجشع والطموح الذي لا حد له والاستعداد للتسلط والغلبة.

أبو ذر يواجه الجشع والتسلط:

ونظر أبو ذر فرأى الأمويين يتسلمون إدارة الولايات واحدة بعد الأخرى، خاصة تلك الولايات ذات الأهمية الخاصة من حيث الثروة، وحيث منها تنطلق الجيوش للفتوحات الجديدة، ولم يستمع عثمان لوصية عمر فحمل بنى أبى معيط وبني أمية على رقاب الناس، فولى الوليد بن عقبة بن أبى معيط على الكوفة مكان سعد بن أبي وقاص، وولي عبد الله بن عامر مكان أبى موسى الأشعري على البصرة، وولى عبد الله بن سعد بن أبى السرح مكان عمرو بن العاص على مصر،وآثر معاوية بالشام كله. ولم يرض ذلك أكثر الصحابة

والمهاجرين وجماعة من أهل أبى بكر وعمر، ورأوا في هؤلاء جماعة من الأحداث لا يصلحون للولاية، ولا ينصحون للدين.

ورأى أبو ذر، ورأى معه كثير من المسلمين طبقة جديدة من الأغنياء تتكون وتمتلك الضياع ومرافق الحياة وتشيد القصور في الولايات: في العراق ومصر والشام، ورأى في نفس الوقت الطبقات الشعبية تشقى ويزداد فقرها، وقد أذن عثمان رضى الله عنه لزعماء قريش بالانتقال إلى الأقاليم وفك عنهم الحجر الذي أقامه عمر، فانساحوا في البلاد وتملكوا وتجمع الناس حول كل منهم. يقول الطبري "فكان ذلك أول وهن على الإسلام وأول فتنة في العامة".

يقول المسعودى"إن عثمان قد أقطع لأبناء عشيرته القرى والأراضي، وأعطى خيبر لمروان بن الحكم، وكان النبي قد تركها فيئا للمسلمين وظلت كذلك في عهد أبى بكر وعمر، وأعطى مروان أيضا خمس غنائم إفريقية، وترك لمعاوية خراج الشام فاحتجنه (اختص نفسه به) ولم يوزعه على المسلمين، وفي أيامه بلغ مال الزبير بن العوام خمسين ألف دينار وخلف ألف فرس وألف عبد وألف أمة، وعشرات الدور بالبصرة والكوفة والقاهرة والإسكندرية".

وقد بلغ من ضخامة ثروة الزبير التي خلفها بعد موته أن ابنه عبد الله مكث ثلاث سنوات ينادى في موسم الحج كل من له متعلقات مالية مع والده دائنا أو مدينا حتى يصفي حساباتها.

ثورة أبي ذر:

رأى أبو ذر ذلك فغضب وخرج إلى الشام، وهاله ما وجده فيها من كثرة الرقيق والجواري وانقسام المجتمع إلى فريقين أغنياء مترفين وفقراء مدقعين لاستئثار معاوية وأصحابه بالفيء والغنائم لأنفسهم وحرمان المقاتلة منها مدعين أن الفيء لله وليس للمحارب إلا أجر قليل.

أخذ أبو ذر يحارب هذا الوضع فيقف في المسجد يتلو أحاديث الرسول وآيات القرآن الكريم ومنها قوله تعالى "والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم، يوم يحمى عليها في نار جنهم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم، هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون" فالتف حوله الفقراء وخشي منه الأغنياء الظالمون.

رأى معاوية فيه خطراً فأراد أن يشغله ويبعده، فأرسله إلى غزو الروم، ثم إلى غزو قبرص، وانتصرت جيوش العرب، وعاد أبو ذر سريعا إلى مكانه من الكفاح وكان يقول: "إني لأرى حقا يطفأ وباطلا يحيا وصادقا مكذبا وإثرة بغير تقي وصالحا مستأثرا عليه".

ولما بنى معاوية قصر الخضراء قال أبو ذر "يا معاوية إن كانت هذه من مال الله فهي الخيانة، وإن كانت من مالك فهي الإسراف" وحين سمى معاوية مال بيت المسلمين مال الله، قال أبو ذر ألا إن كل شئ لله، ولكن كأن معاوية يريد أن يحتجن هذا المال ويمحو اسم المسلمين" وقال لمعاوية: "إن أموال الفئ من حقوق المسلمين، وليس لك

أن تختزن منها شيئا، ولكنك خالفت الرسول وآبا بكر وعمر وكنزتهـا لك ولبني أمية، لقد أغنيت الغنى يا معاوية وأفقرت الفقير".

وقد حاول معاوية أن يسترضيه، فبعث إليه يومـا بثلاثمائـة دينار، فقال أبو ذر لرسوله إن كانت من عطـائي الـذي حرمتمونيـه أقبلها، وإن كانت صلة فلا حاجة لي فيها" وردها إليه.

ودعاه مرة إلى مجلسه وطلب منه أن يؤاكله فأبى، فقال له "إن الأغنياء يشكونك لأنك تثير الفقراء عليهم "فأجاب" إني أنهاهم عن جمع الأموال وعدم إنفاقها في سبيل الله" فأخرجه معاوية من مجلسه، ونهـى الناس عن مجالسته فلم ينتهوا.

وكان أبو ذر يقف على باب معاوية ويـصرخ "اللهـم العـن الآمرين بالمعروف التاركين له، اللهـم العـن النـاهين عـن المنكـر المرتكبين له" فقال له معاوية يا عدو الله وعدو رسوله تأتينا كـل يـوم فتصنع ما تصنع، أما إني لو كنت قاتل رجل من أصحاب محمـد مـن غير إذن أمير المؤمنين عثمان لقتلتك، ولكني أستأذن فيك، فرد عليه أبو ذر: ما أنا بعدو لله ولا لرسوله، بل أنت وأبوك عـدوان لله ولرسـوله أظهرتما الإسلام وأبطنتما الكفر". وأخذ بنو أمية يهددونه فقال: "إن بني أمية يهددوني بالفقر والقتل ولبطن الأرض أحب إلى من ظهرها، وللفقر أحب إلى من الغني".

<u>الثورة تتصاعد:</u>

أخذت دعوته تنتشر بيت النـاس، فقويـت حركـة الفقـراء والمستضعفين، وفى خطبة لمعاوية قبل صلاة الجمعة قال: "إنما المـال

مالنا والفيء فيئنا، فمن شئنا أعطيناه، ومن شئنا منعناه" فإذا برجل من عامة الناس يرد من أقصى المسجد" بل المال مالنا نحن والفيء فيئنا، فمن حال بيننا وبينه حاكمناه إلى الله بأسيافنا"، ومكث الرجل واقفاً تتطلع إليه عيون الناس بإعجاب، فأدرك معاوية أن دعاية أبي ذر وأفكاره قد تجسدت وأصبحت قوة مادية ذات خطر، وأدرك أن العنف في مواجهتها قد يزيد الثورة اشتعالا، فلجأ إلى دهائه، وكتب إلى عثمان: "إن أبا ذر يصبح إذا أصبح ويمسى إذا أمسى وجماعة من الناس كثيرة عنده، وقد ضيق على وأعضل بي (أعياني وأعجزني أمره) ولا آمن أن يفسدهم عليك، فإن كان لك في القوم حاجة فاحمله، فإنه قد صرف قلوب أهل الشام عنك وبغضهم بك، وهم لا يستفتون غيره، ولا يقضى بينهم إلا هو". فأجابه عثمان: "احمل أبا ذر على أغلظ مركب وأوعره (أخشنه وأصعبه)ثم ابعث به مع من ينخس به نخسا عنيفا حتى يقدم به على فأسرع معاوية فوجه أبا ذر إلى المدينة مع خمسة حراس من الصقالبة على قتب (سنام البعير) يابس لبعير هزيل، وتجمهر الناس حول أبى ذر يريدون أن يمنعوه، ويردوه، فخطب فيهم خطبة منها".. أيها الناس اجمعوا مع صلاتكم وصومكم غضبا لله إذا عصى في الأرض، ولا ترضوا أئمتكم بسخط الله ".

سار أبو ذر في رحلته المرهقة إلى المدينة، وعلى جبينه امتزجت سمات البطل المقدام والقديس الورع، ومضى حتى دخل على عثمان في مجلسه، فأغلظ عثمان له القول، فقال أبو ذر: "اتبع صاحبيك لا يكن لأحد عليك كلام"، وشاور عثمان في أمره فقال على بن أبي

طالب سمعت رسول الله يقول "ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء من ذي لهجة أصدق من أبى ذر". والتف الناس في المدينة حولـه ولجـأوا إليه يستفتونه رغم تحذيرهم بالابتعاد عنه.

وحاول عثمان أن يستمليه فأرسل إليه مائتي دينار، فقال أبو ذر: "هل أعطى أحدا من المسلمين مثل ما أعطاني"، فقيل له لا، فرفض وقال: "فإنما أنا رجل من المسلمين يسعني ما يسعهم، لا حاجة لى فيها، وقد أصبحت، يومي هذا وأنا من أغنى الناس"، ولم يكـن معـه غيـر رغيفين من شعير مضى عليهما أيام.

وأرسل إليه عثمان مرة أخرى مائة دينار مع عبد له وقال له: "إن قبلها فأنت حر "فأتاه بها فلم يقبلها، فقال: "اقبلها يرحمك الله فإن فيها عتقي" فقال أبو ذر "إن كان فيها عتقك فإن فيهـا رقـى"، ورفـض أن يقبلها، وقال له الخليفة مرة يا أبا ذر ألا تكف عما أنت فيه؟ فقال: "حتى ينتصف الفقراء من الأغنياء".

نفى أبو ذر إلى الربذة ومات غريباً وحيداً :

اشتد حنق الخليفة به فقرر نفيه إلى الربـذة بالباديـة، وقـام مروان بن الحكم وجماعة من رجاله بإخراجه إلى منفاه، وعلم علىّ بن أبى طالب فبكى حتى ابتلت لحيته، وقال: أهكذا يصنع بصاحب رسول الله، إنا لله وإنا إليه راجعون.

وكان الخليفة قد نهى الناس أن يشيعوه، فخرج علـى ومعـه أخوه عقيل وولداه الحسن والحسين وجماعة من أصحابه حتـى لحقـوا أبا ذر، فشيعوه وقال له على " يا أبا ذر إنك غضبت لله، وإن القوم قـد

خافوك على دنياهم، وخفتهم على دينك، فامتحنوك بـالقلي (بـالبغض والهجر) ونفوك إلى الفلا، يا أبا ذر لا يؤنسنك إلا الحق ولا يوحـشنك إلا الباطل".

سار أبو ذر إلى الربذة، وليس معه إلا زوجته وولده وابنتـه، ومرت به أيام عصيبة ظل بها صابرا حتى رأى الموت يبيد غنيماتـه، والجوع يسطو على ابنته وابنه فيغتالهما من بـين يديـه، وبقـى هـو وزوجته أياما لا يأكلان، يبحثان عن نبات ذي حب ينبت في القفر فلـم يجداه، ومات أبو ذر غريباً في وحدته، ولم تجد زوجته ما تكفنـه بـه فعرضته في الطريق حتى جاء بعض المارة فغسلوه وكفنوه، ثم صـلوا عليه ودفنوه.

وتوارى في التراب جسد هذا البطل المقدام والقديس الزاهد، ومع ذلك فقد عاش ويعيش في ضمير الفقراء والمستضعفين، وعاشـت أفكاره رمزا للكفاح في سبيل تحرير الإنسان من كل مظـاهر القهـر والاستغلال، من أجل حياة ملؤها العدل والمحبة والخير.

ابن رشد

الفيلسوف الإسلامي والشارح الأكبر لأرسطو

شهرته:

لقد أثر ابن رشد في الفكر الأوربي تأثيرا بالغ الأهمية، ولم يكن لأحد من الفلاسفة قبله أو بعده أنصار ومعجبون من أصحاب الأديان الثلاثة كما كان لابن رشد، ولم تنشأ مدرسة فلسفية في أوربا بعد القرن الثالث عشر الميلادي إلا وقد انتسبت من قريب أو من بعيد إلى الثقافة الرشدية، ولم يكن هناك أوربي مثقف إلا وقد عرف شيئا عن ابن رشد وأعجب به أورد عليه، وقد ترجمت كتب ابن رشد وشروحه ونشرت وتقرر تدريسها في جامعات أوربا، وشغف بها المثقفون والطلبة إلى درجة أن بعض الرهبان استمروا في دراستها متحدين بذلك أوامر الكنيسة التي حرمت دراسة ابن رشد ولقبته برأس الضلال، ثم عادت جامعة باريس بعد قرن من هذا التحريم لتأخذ على أساتذتها المواثيق أن لا يعلموا فيها شيئا لا يوافق مذهب أرسطو كما شرحه ابن رشد، وتحولت كتبه إلى مادة لا تنقطع للدرس والمناقشة في المعابد والأديرة والجامعات.

وإذا كان أرسطو قد اشتهر في أوربا باسم الفيلسوف، فقد اشتهر ابن رشد باسم الشارح أو المعقب.

وكما حدث للكثير من الرواد والعباقرة والطلائع المستكشفة لآفاق الفكر الإنساني، دفع ابن رشد ضريبة هذه العبقرية والريادة،

فصودرت حريته وأحرقت كتبه، وأهينت سمعته بالافتراءات والإشاعات. فمن هذا الفيلسوف الذي لم تنقطع المناقشة حول فلسفته طوال الفترة من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر، ثم استؤنفت في القرن التاسع عشر مرة أخرى.

نشأته وحياته :

[٥٢٠-٥٩٥هـ]- [١١٢٦-١١٩٨م] ولد بقرطبة بالأندلس عام ٥٢٠هـ ونشأ في بيت علم ودين، وكثر في أسرته الفقهاء والقضاة، فكان أبوه قاضياً، كما كان جده قاضي القضاة في الأندلس، وكان هو (أبو الوليد محمد بن رشد) الفيلسوف الوحيد في أسرته، لذلك كان أبعد شهرة من سلفيه في العالم الإسلامي وفي العالم الغربي، بسبب اشتغاله بالفلسفة وشروحه لكتب أرسطو.

تعلم الفقه والرياضة والطب، وشغف بالدراسة والتأليف وأعطاهما كل وقته، ويحكي أنه لم ينقطع عنهما إلا ليلة عرسه وليلة وفاة أبيه.

تقلد عدة مناصب، منها القضاء في أشبيلية ثم قرطبة، واجتمع له قضاء المغرب والأندلس وهو دون الخامسة والثلاثين من عمره، وكان موضع التكريم والحفاوة من خليفة الموحدين حتى وضعه في مرتبة أعلى من مؤسسي الدولة من العلماء والفقهاء رغم قلتهم.

كان يتحرج في قضائه من الحكم بالموت، فإذا كان واجبا أحاله لنوابة ليراجعوه، وكان كريما سمحا، متواضعا جادا في سلوكه، ابتعد بنفسه عن مجالس اللهو والطرب ومنادمة الملوك، لاعتزازه بعلمه

ومكانته، مع أنه سلوك استباحه أبناء عصره، وطائفة من العلماء والحكماء، ومع أنه كان يحفظ الجيد من الشعر ويروى شعر أبى تمام والمتنبي فقد أحرق ما نظمه في شبابه من شعر في الغزل تعففا وحفاظا على هيبته.

كان في مجالسه مع الخليفة يستشعر المساواة ويبتعد عن عبارات التفخيم والإطراء حريصا على أمانة التعبير العلمي، نجد هذا في كتبه وشروحه حين يتحدث عن الملوك، ثم نجده بخاطب الخليفة في مجلسه، فيقول له: "يا أخي".

المناخ العلمي والسياسي في عصره:

أصبحت قرطبة منذ عصر الأمويين في الأندلس إحدى العواصم الثقافية الكبرى التي تنافس بغداد عاصمة خلافة العباسيين، فقد شغل الحكم الثاني المستنصر بالله المتوفي سنة ٣٦٦هـ بالثقافة واهتم بالعلم والعلماء، ورصد الأموال الطائلة لشراء الكتب من أقطار المشرق والمغرب، وأغرى الكتاب والمفكرين بالهجرة إلى الأندلس، فزخرت قرطبة بعدد من الكتب والكتاب لم يعهد قبل ذلك في مدينة واحدة، وانتشرت هواية جمع الكتب لدى الأغنياء والمثقفين والتجار من يقرأ منهم ومن لا يجيد القراءة.

وفي كتاب "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب" للتلمساني الجزء الثاني، نجد ابن رشد يفخر بذلك حين يقول لزميله الفيلسوف أبن زهر " ما أدري ما تقول، غير أنه إذا مات عالم بأشبيلية

فأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها، وإذا مـــات مطـــرب بقرطبة، فأريد بيع تركته حملت إلى أشبيلية".

ثم بدأت الدولة الإسلامية في الأندلس تدريجيا ينتابها التفكـــك والضعف، وتتوزعها الانقسامات السياسية والخلافـــات الفكريـــة بـــين العلماء والفقهاء، وتوالت على ساحتها دويلات صغيرة يحكمها ملـــوك الطوائف، ثم دولة المرابطين التي أسرعت لنجدتهم في حـــروبهم مـــع الفونس السادس.

كان المرابطون مشغولين بهذه الحروب مع الفرنجـــة، وقبـــل ذلك ضد القبائل البربرية التي بقيت على الجاهلية في المغرب، وشـــغل المرابطون بهذه الحروب عن دراسة الثقافة والدين وساروا على مـــنهج البداوة في استنكار كل ما حسبوه من البدع ومنه علم الكـــلام وبحـــوث الفقهاء في الحكمة الدينية، ولهذا أحرق "على بن يوسف بـــن تاشـــقين" من ملوك المرابطين كتب الإمام الغزالي.

ثم جاءت دولة الموحدين واستولت على المغرب والأندلس في حوالي منتصف القرن السادس الهجري، وكـــان الموحـــدون يـــدينون بمذهب الظاهرية الذي يلتزم أصحابه ظـــاهر النـــصوص ويرفـــضون التأويل، وإمام هذا المذهب هو "ابن حزم " صاحب كتاب "الفصل فـــي الملل والنحل".

ويصف المؤرخون المحدثون هذا المذهب بقطـــب المـــذاهب الرجعية، فأهل الظاهر اشتهروا بالتزمت والمحافظة الشديدة على العلوم السلفية، وهم يرون أن الفلسفة والعلم مضادان للدين، يظنون بـــذلك أن

الدين يخشى تقدم العلم، مع أنه لا يتضح في أذهان معتنقيه إلا إذا سار مع العلم جنبا إلى جنب. وقد قدر لهم أن يتقلدوا أمر الدولة وأن يدعموا مذهبهم بقوة السلطة، ومن هنا حورب العلم والفلسفة، فأحرقت كتب الفلسفة ونفي الفلاسفة والعلماء.

وبينما حدث هذا الاضطهاد في المغرب، كان الأمر في المشرق عكس هذا، فقد انتصر بعض الخلفاء العباسيين كالمأمون والمعتصم لأصحاب التفكير النظري من المعتزلة واضطهدوا خصومهم.

يتضح من هذا العرض أن القرن السادس الهجري كان عصرا كثرت فتنه في الأندلس، وبدأ فيه ملك المسلمين ينحسر عن تلك البلاد نتيجة انقسامهم ،مما أتاح للأسبان أن يغيروا عليهم بعزم، وقد مهد لهذا الانقسام والضعف اختلاف الفقهاء وغلوهم في التفريع والتشدد وتكفير بعضهم بعضا، مما دفع النفوس إلى اليأس والانصراف إلى التصوف الغريب، فكانت حصيلة هذا كله تعطيل العقول والبعد عن البحث والملاحظة والتجارب فتحجر العلم وفترت الهمم ونضبت القرائح وتعسر التأليف.

وتصدعت الحضارة العربية وانطفأ جزء منها، ولكن قبل أن تندثر الشعلة صحت صحوة الموت، وأشرقت في تفكير ابن رشد، ثم انتقلت إلى أوربا فأيقظتها، بينما سار المسلمون في طريق الركود والجمود والتقليد الذي بدأ حقيقة من القرن الثاني عشر الميلادي أو قبله بقليل.

وهنا بدأت المراكز تتبدل، حيث أخذت أوربا زمـــام النهــضة وبدأت بعزم جديد.

كانت شمس الحضارة الإسلامية تأخذ طريقها إلى الغـــروب، انطفأ ازدهارها بتلاشي وحدة المسلمين وتصارعهم وتغييــب عقــولهم بسيطرة الخرافة والأساطير، ومنع تدريس الفلــسفة والعلــوم العقليــة، وانشغال الفقهاء بشكليات ليست من جوهر الدين، هذا الوضع المتــردي أعطى فرصة للغرب للهجوم واسترداد الأندلس قطعة قطعــة يــشحذه الحماس الوطني لأرضه، ويدفعه التحدي لعزم جديد.

كان الغرب يغط في ظلمات الجهالة والقهر، لكنــه اســتوعب الدرس من احتكاكه بالحضارة العربية الإسلامية، فاندفع يتملــك زمـــام الأمر، وأخذ يجوب الأرض والسماء والبر والبحر ليكتــشف ويختــرع ويخضع ما وقعت عليه عيناه، ويعتصر منه ما يستطيع أن يعتصره من فوائد تعود عليه بالنفع والقوة التي مكنته بعد ذلــك مــن مــد نفــوذه وسيطرته إلى قارات بأسرها، لم يترك الغرب طريقاً للمغامرة إلا سلكها في نشاط محموم، أقلع بالسفن في بحار الظلمات ليكشف عنها ظلمتها، واخترق آفاق الأرض اليابسة التي تناثرت إلى مسامعه أخبارها، دون أن يراها، وأبصر علماؤه السماء يتعقبون أجرامها في مسالكها، وأخــذ فلاسفتهم يتأملون الكون والطبيعة الإنسانية، فنتج عن ذلك بعث جديــد هو الذي استردوا به الأندلس كلها، وطردوا منها العــرب والمــسلمين، وخلقوا أوربا الحديثة بعد ذلك.

ابن رشد الفيلسوف :

في ظل دولة الموحدين عاش ابن رشد وتقلد المناصب ولقـــي الحفاوة من خليفتهم، وسطع نجمه الفلسفي، وفيها أيضا واجه محنته.

ومن المفارقات الغريبة أن دولة تدين بمذهب الظاهرية الـــذي يعادى الفلسفة هي نفسها التي يقوم خليفتها بتكليف ابن رشد وتـــشجيعه لدراسة كتب أرسطو وشرحها، وتفسير موضـــوعات الفلـــسفة علـــى العموم.

فقد روى في كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب عـــن ابن رشد أنه قال: "لما دخلت على أمير المؤمنين أبى يعقوب، وجدتـــه هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما، فأخذ أبو بكر يثنى علـــى، ويذكر بيتي وسلفي، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين، بعد أن سألني عن اسمي واسم أبـــي ونسبي، أن قال لي: ما رأيهم في السماء (يعني الفلاسفة)، أقديمـــة أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشـــتغالي بعلـــم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل، ففهم مني أمير المؤمنين الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المـــسألة التـــي سألني عنها، ويذكر ما قاله أرسطو طاليس وأفلاطون وجميع الفلاســـفة ،ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرعين له، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت، فعرف ما عندي من ذلك، فلما انصرف أمر لـــي بمـــال وخلعة سنية ومركب".

ثم يقول ابن رشد "استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما، فقال لي: سمعت أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطو طاليس أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها، بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك، وقوة نزوعك إلى الصناع ".

ثم قال ابن رشد :" فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو طاليس".

ولكن ما هي الظروف والملابسات التي دفعت خليفة الموحدين إلى الخروج على مقتضيات مذهبه وتجاوز التزمت والنظرة الضيقة إلى هذا الموقف الذي يتسم بالرحابة واتساع الأفق، فيشجع ابن رشد على دراسة أرسطو وشرحه، ويرعى بذلك علوما قد تتناقض وتتنافر كما يظن أهل الظاهر.

الحقيقة أن هناك أسبابا عدة لانتشار الحركات الثقافية واختلاط تياراتها في المغرب والأندلس:

منها: أنه على أرض الأندلس احتكت أجناس وثقافات عديدة، كما التقى الدين الإسلامي بالديانة المسيحية واليهودية، ولا شك أن هذا الاحتكاك المتعدد الأشكال كان له انعكاسه في حيوية الأفكار وحدة احتدامها وتعدد منابعها.

ومنها: ظهور الدعوة الفاطمية في إفريقيا الشمالية واشـــتغالها بالفلسفة وانتشارها في العالم الإسلامي شرقا وغرباً، وتدعم هذا المذهب في المغرب بقوة الدولة، فكانت له آثاره في حياة المغـــرب الـــسياسية والثقافية، فقد تحول إلى قوة تتحدى وتستنفر كـــل التيـــارات الفكريـــة الأخرى وتدفعها إلى تعرف مذاهبه الباطنية ودراسة المذاهب الفلـــسفية التي يعتمد عليها.وقد كان الفاطميون يرجحـــون مـــذهب الأفلاطونيـــة الحديثة.

بل يقال أن الدعوة الفاطمية كان لها أثرها على فكر الأوربيين خلال القرون الوسطى وقضايا الفلسفة الدينية التي شغلوا بهـــا، ومنهـــا موضوعات النفس وخلودها والعقل وعلاقته بالخلق والخالق.

من هذا المنطلق وجد الموحدون الخطر عليهم مـــن الـــدعوة الفاطمية، فواجهوا هذا الخطر بالتسلح بمعرفة أسراره، وتشجيع دراسة الفلسفة، ومن هنا شجعوا ابن رشد في هذا المجال.

وقد ظهر في المغرب قبل ابن رشد رواد في مجال الفلـــسفة أشهرهم "ابن ماجة" الذي توفى عام ٥٣٣هـــ ويعتبر أول رائـــد لثقافـــة الإغريق في الأندلس، وكان يجمع بين الأدب والفلسفة والطـــب، وقـــد علق على كتب أرسطو وجالينوس وله كتاب عن تدبير المتوحد يـــشرح فيه سبيل الوصول إلى الله بالمعرفة والرياضة ويجمـــع بـــين أســـاليب الحكمة وأساليب التصوف.

بعد ابن ماجة ظهر ابن الطفيل وابن رشد، ولكن ابن رشد كان أغزرهم إنتاجا وأعمقهم وأكثرهم شهرة وتأثيراً فـــي تـــاريخ الفلـــسفة،

ويظهر أن شهرته بالفلسفة قد جعلته موضع النظر مع الحذر، فقد استدعاه الخليفة يوما فظن أهله وأصحابه أنه سيعزله وينكل به، فلما أكرمه الخليفة، وخرج من عنده أخذ أصحابه يهنئونه فقال لهم: "والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به، فإن أمير المؤمنين قربني دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمل فيه، أو يصل رجائي إليه " وهي عبارة توضح بعد نظره وصدق رأيه.

آثاره:

شرح ابن رشد الكثير من كتب أرسطو في الفلسفة وكتب جالينوس في الطب وكانت له شروح متعددة للكتاب الواحد، منها ما هو مطول، وما هو متوسط وما هو موجز.

ومن كتب أرسطو التي شرحها أو لخصها.: تفسير ما بعد الطبيعة-الأخلاق- البرهان-السماع الطبيعي-السماء والعالم- النفس، ومن كتب جالينوس: العناصر والأصول- المزاج-القوى الطبيعية- العلل والأعراض-التعرف-الحميات-وأول كتاب الأدوية والنصف الثاني من كتاب حيلة البرء.

وقد ألف أبن رشد كتاب "الكليات" في الطب، وشرح أرجوزة ابن سينا في الطب، وله كتب في الفقه منها: "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، وألف "تهافت التهافت" للرد على "تهافت الفلاسفة" للغزالي، ورسالة التوفيق بين الحكمة والشريعة سماها" فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال "ورسالة في نقد براهين المتكلمين والمتصوفة سماها" الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" ومقالة في

المقابلة بين آراء أرسطو وآراء الفارابي، وغير ذلك كثير منه ما هـو مطبوع أو مخطوط ومنه ما ضاع وما أحرق حين نكبته أو بعدها.

وقد ترجمت أكثر مؤلفاته إلى اللاتينية والعبريـة، وضـاعت أصول الكثير منها، وبقيت ترجماتها، وآثاره الباقية أقل من آثاره التـي انتشرت أيام حياته، ومؤلفاتـه الباقيـة لا تـزال محفوظـة بمكتبـة الاسكوريال بأسبانيا.

نكبته :

رمى علماء الكلام الفلاسفة بالكفر وعابوا علـيهم مـنهجهم، وظنوا أنهم أقرب إلى روح الإسلام وأكثر فهما لعقائد الدين من غيرهم، في حين أن منهج ابن رشد في كثير من المسائل هـو مـنهج القـرآن الكريم، بينما منهج المتكلمين أقل وضوحا وقوة، ولم يكن منهج إقنـاع بدليل اختلافهم الشديد فيما بينهم، وكانت طريقتهم في البرهنـة علـى العقائد الإسلامية تثير من الشبه أكثر مما تدعو إلى الإقناع.

كانت آراء ابن رشـد ذبـدة الحـضارة العربيـة والتفكيـر الإسلامي، ولكنها جاءت متأخرة، فقوبلت بالعداء والجحود، لأن التفكير النظري في عصره كان في طريق الاحتضار بعد أن كتبت الغلبة لأهل الظاهر.

وصف ابن رشد بأنه إمام الملحدين، وما كان يستطيع أن يقف وحده أمام موجة الجهل الزاحفة التي تصحب دائما انهيار الحضارات.

كان لشهرة ابن رشد وللمكانة التي حصل عليها أثرهـا فـي نفوس الحاقدين، فسخطوا عليه وسعوا به لدى الخليفة، متذرعين بما في

شرحه للفلسفة اليونانية من حديث عن بعض آلهتهم، وحاولوا إلصاق هذه الآراء به، وقيل إن حساده دسّوا عليه بعض تلاميذه ليكتبوا ما يشرحه لهم من كتب الفلسفة ونقلوها عنه كأنها من رأيه، ثم رفعوها للخليفة وطلبوا عقابه لانحلال عقيدته، فنفاه الخليفة إلى قرية "اليشانة" (لوسينا) بجوار قرطبة لا يبرحها، وهي قرية كانت قبل ذلك مأوى لليهود.

وقد ساعد على نجاح هذه الوشايات في تحقيق أغراضها أن الجو العام كان معاديا للفلسفة وللتفكير العلمي المستنير، يضاف إلى ذلك أنها وجدت في الخليفة نفساً مهيأة للنقمة والتنكيل به، فقد سبق أن أنكر الخليفة على ابن رشد مخاطبته إياه بدون كلفة -- حيث كان يخاطبه في مجلسه بقوله: "يا أخي" وأنه ذكره في كتاب الحيوان باسم "ملك البربر" وإن ابن رشد كان وثيق الصلة بأخ الخليفة (أبى يحيي) والي قرطبة الذي خشي من منافسته له علاوة على ذلك أن ابن رشد وإن كان يحسن المساجلة غير أنه لم يحسن المجاملة والمنادمة مع الأمراء، وأنه رد على الغزالي دفاعا عن الفلسفة ونسب إليه المغالطة، ولم يبال بمكانة الغزالي عند ملوك الموحدين، وهو أستاذ أستاذهم الأكبر "محمد بن تومرت" – لمجموع هذه الأسباب نكب ابن رشد وأحرقت بعض كتبه، ولعنه الخليفة وطلب من الحاضرين لعنه.

وحين اتضحت الحقيقة للخليفة فى ظنونه بأخيه وأصدقاء أخيه استدعاه إلى مراكش وعفا عنه وأرجعه إلى سابق مكانته.

وقيل إنه أقبل على الفلسفة وأكثر من الاطلاع على كتبها، ولكن النكبة أعجلته بالمرض الذي مات به في التاسع من صفر عام ٥٩٥هـ بمراكش ثم نقل رفاته إلى قرطبة حسب وصيته ودفن بها مع سلفه.

وقد أعقب ذرية لم يشتهر منهم سوى ولده عبد الله الذي تعلم الطب كأبيه، وعمل ببلاط الخلفاء.

* * *

آفاق متعددة :

ساهم ابن رشد في إثراء الفكر الإنساني مساهمة ذات آفاق متعددة فقد شارك في مجالات الفلسفة والطب والفقه، وكانت له تقريراته في الرياضة والطبيعيات، وهذه الاهتمامات المتعددة الجوانب سمة من سمات المفكرين قديما، حيث كانت الثقافة في عصورهم تتسع لكل فروع المعرفة، ولم تكن العلوم قد تشعبت هذا التشعيب الواسع الأثر، مما فرض على العلماء في العصر الحديث تركيز دراسة كل منهم في فرع معين.

وكانت مشاركة ابن رشد في هذه المجالات من المعرفة تارة عن طريق التأليف أو التعليق أو الرد، وتارة عن طريق الشروح والتلخيص النابع من دقة الفهم وعمق الاستيعاب لكتب الأقدمين، والأمانة في العرض، والصدق والإخلاص في طلب الحقيقة، معتمدا

على قوة البصيرة والرأي المستنير المدعم بالبرهان العقلي.. وذلك حين يحتاج الأمر إلى إبداء وجهة نظره.

واتبع طريقة في التفسير تجمع بين تفسير اللفظ والمعنى وتفسير الفكرة الفلسفية أو الطبية التي ينطوي عليها المعنى.

كانت شروح ابن رشد أهم مشاركاته الفكرية، وبها عرف في أوربا بالشارح العظيم والمعقب، وتفرد دون منافس بهذه الميزة، بل كانت ميزته هذه سببا في نكبته ونفيه، وكانت له آراء في العقائد الإسلامية أدت إلى خلاف وعداء بينه وبين المتكلمين، فحقدوا عليه وشككوا في عقيدته، وتحولت إدامته النظر في كتب الأقدمين إلى تهمة يدان بها ويوصف بالمروق والزندقة والإلحاد.

وقد كان إنتاجه غزيرا، ولكن بعضا منه ضاع او أحرق في حياته وبعد مماته ومع ذلك فما بقى من آثاره ليس بالشيء القليل.

عطاؤه الفلسفي:

اطلع مثقفو العرب والمسلمين على فلسفة أرسطو منذ ترجمت كتبه إلى العربية أثناء الحركة العظيمة للترجمة في عصر المأمون، ومع ذلك ظلت دراسة كتب أرسطو محصورة في نطاق ضيق من المفكرين، نظرا لصعوبة فهم قضاياه وغموضها..وظل الحال على هذا الوضع إلى أن ظهر الفيلسوف أبو الوليد بن رشد، فأتيح له أن يفك طلاسمها ويوضح ما غمض من أغراضها بعد أن فتح له أمير المؤمنين الباب لدراسة أرسطو وكشف غموض أغراضه بعد فهمهما فهما جيدا مع تلخيصها بحيث تصبح قريبة المأخذ لدى الناس.

لذلك كان أهم عمل قام به ابن رشد هو أنه استطاع أن يقدم للناس وللمثقفين بشكل خاص فلسفة أرسطو واضحة بعيدة عن القلق والتعقيد وعسر الفهم عن طريق شروحه المتعددة الأنواع لكتب أرسطو، مستخدما قدرته على هضم أفكاره واستيعابها وعرضها عرضا يسهل تناوله.

ولقد أنجز ابن رشد ذلك من خلال شخصيته المتميزة ومذاقه الخاص الذي اتضح في تلخيصاته التي جمعت بين سمات التأليف وخصائص التلخيص حتى ليصح أن تسمى بالملخصات المؤلفة.

وإلى جانب هذه الشروح والتلخيصات ألف ابن رشد عددا من الكتب، وكانت له كثير من التعليقات والردود التي عبرت جميعها عن آرائه في كثير من القضايا الفلسفية والدينية، والتي حاول فيها الالتزام بحدود دينه، والتوفيق بين مسائل الفلسفة ومسائل الدين، وسبق أن ذكرنا أسماء بعض الكتب في هذه المجالات المتنوعة.

وقد أعجب ابن رشد بأرسطو إعجابا شديدا حتى ليقال " إنه إذا صح ما قيل من أن "توما الإكويني" نصَّر أرسطو، فأصح من ذلك أن ابن رشد حنفه، أي جعله مسلما حنيفا، واجتهد في تنقيته من كل ما يخالف العقيدة الإسلامية غاية اجتهاده".

ومع ذلك فقد كانت لابن رشد آراؤه الخاصة في كثير من المسائل، ولم تكن فلسفته نسخة من فلسفة أرسطو، وإن كان قد اتبع منهجه في المنطق وحده بغاية الدقة.

والقضايا التي تناولها ابن رشد بالبحث كثيرة، وقد كان منهـا ما أثار الجدل في عصره، وفيما تلاه من العصور الوسطى مثل " قـدم العالم أو حدوثه، علم الله بالجزئيات- والـنفس وخلودهـا، والـصفات الإلهية - ومسالة الحقيقتين، وقضية التفسير الحرفي للنصوص وتأويلها. ولنتناول هنا بعض هذه القضايا:

منهجه في التأويل:

إن أبرز ما نجده في فلسفة أبن رشد هو منهجه في الاستدلال والتأويل وفي التوفيق بين مسائل الفلسفة ومسائل العقيـدة، نجـد هـذا واضحا في كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" وكتابه "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة".

والمقصود بالتأويل عنده: "هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالـة الحقيقية إلى الدلالة المجازية" على قانون التأويل العربي، ويـرى أبـن رشد أن كل ما أدي إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع طلبنا تأويله، فهو يرى أن المعرفة التي توصل إليها البرهان إن كان الشرع قـد سـكت عنها فلا تعارض وهي "بمنزلة ما سكت عنه الـشرع مـن الأحكـام واستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي"، وإن كان الشرع قد نطق بهـا بمـا يفيد ظاهره الموافقة مع ما أدى إليه البرهان فلا قول هناك، وإن كـان مخالفا طلب هناك تأويله، وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحرىّ أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان؟ فإن الفقيـه إنما عنده قياس ظني والعارف بالبرهان عنده قياس يقيني وهو يقطـع بأن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، فذلك الظاهر يقبـل

التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد "ويقرر أن المسلمين أجمعوا على أنه لا يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل، ولكنهم اختلفوا في المؤول منها وغير المؤول، فالأشعريون مثلا يتأولون آية الاستواء والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره" ثم يعلل ورود الظاهر والباطن في الشرع بـ "اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم في التصديق"، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها، فإلى هذا المعني وردت الإشارة بقوله تعالى : "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وآخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم".

ويرى ابن رشد أن هناك ظاهرا للشرع تناول أصول الدين لا يجوز تأويله، والمتأول له كافر" وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة، وهاهنا أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهره كفر".

وهو يرى أن الناس في مواجهة التأويل على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب.. وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهؤلاء هم

الجدليون بالطبع والعادة، وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاءهم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة، وهذا التأويل لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور".

وهو يرى أن التأويل من واجب الحكيم أو من حقه بشرط العلم والقدرة على استقصاء أحكام الشريعة.

وقد علق على رأى ابن رشد في مسألة التأويل الأستاذ " موريس دي ولف " الأستاذ بجامعة لوقان وعضو المجمع العلمي البلجيكي في كتابه عن تاريخ فلسفة القرون الوسطى فقال: "على أنه (ابن رشد) لم يكن جاحدا منكرا للدين، بل عنده أن الدين يصور الحقائق الفلسفية على أسلوب المجاز، وهو يميز بين التفسير الحرفي لنصوص القرآن وبين معانيها التي يدركها الحكماء ويرتفعون بها وحدهم إلى الحقائق العليا، ومن واجب الفلسفة أن تنظر فيما هو من تقليد الدين وما هو من القضايا التي تحتمل التفسير وعلى أي وجه يكون تفسيرها".

التوفيق بين القول بحدوث العالم والقول بقدمه :

تناول ابن رشد هذه القضية في كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" وهو يرى أن الخلاف بين المتكلمين من الأشعرية وبين الفلاسفة الأقدمين حول قدم العالم أو حدوثه راجع للاختلاف في التسمية، فقد اتفقوا على ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة، فأما الطرف الأول فهو موجود وجد من شئ غيره وعن شئ

أعني عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه... وهذه هي حـال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهـواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك " وقد اتفق الأشاعرة والقدماء من الفلاسفة على تسمية هذا الطرف بأنه محدث " واما الطرف المقابل لهـذا فهـو موجود لم يكن من شئ ولا عن شئ ولا تقدمه زمان، وهذا أيضا اتفـق الجميع من الفرقتين على تسميته قديما، وهذا الموجود يدرك بالبرهـان وهو الله تبارك وتعالي، وهو فاعل الكل وموجده والحافظ لـه سـبحانه وتعالي قدره، وأما الصنف من الوجود الذي بين هذين الطـرفين فهـو موجود لم يكن من شئ ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شئ أي عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره، والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم، فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقـدم عليـه، أو يلزمهم ذلك، إذ الزمان عندهم شئ مقارن للحركات والأجـسام، وهـم أيضا متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متنـاه وكـذلك الوجود المستقبل، وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي، فالمتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل، فهذا الموجود الآخـر الأمر فيه بين أنه قد أخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجـود القديم (أي أنه يشبه الموجود المحدث من جهة والوجود القديم من جهة أخرى) فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيـه مـن شـبه المحدث سماه قديما، ومن غلب عليه ما فيه من شـبه المحـدث سـماه محدثا، وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقياً ولا قديماً حقيقياً، فإن المحدث

الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة... فالمـذاهب فـي العالم ليست تتباعد كل التباعد".

ثم يتتبع ابن رشد بعض آيات القرآن الكريم ليدلل على صحة الرأي الذي توصل إليه فيقول : "وإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقـة، وإن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعني غير منقطع، وذلك أن قوله تعالى: "وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكـان عرشه على الماء" يقتضي بظاهره وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزمانا قبل هذا الزمان، أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك، وقوله تعالى: "يوم تبـدل الأرض غيـر الأرض والسماوات" يقتضي أيضا وجودا ثانيا بعد هذا الوجود، وقوله تعـالى: "ثم استوى إلى السماء وهي دخان" يقتضي بظاهره أن السماء خلقت من شئ، والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضا في العالم على ظاهر الشرع بل متأولون، فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجودا مع العدم المحـض، ولا يوجد هذا فيه نص أبدا، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الإجماع منعقد عليه.

ويرى الإمام الغزالي أن وجود الزمان قبل وجود العالم غيـر لازم، وقد نقد ابن رشد براهين القائلين بحدوث العالم على أسـاس "أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها، ولا هي مع هذا برهانيـه، فليـست تصح لا للعلماء ولا للجمهور" ورد أيضا على "أبى المعالي" الذي دلـل في رسالته "النظامية" على حدوث العالم بقوله "إن العالم بجميع ما فيـه

جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو وأكبر مما هو...الخ" فكان رد ابن رشد متضمنا أن العالم بوجوده الحالي يتفق مع حاجات الإنسان ولم يحدث هذا بطريقة عشوائية أو مصادفة وإنما صنع هكذا لحكمة، والمصنوع لحكمة إنما يكون على الوجه الذي يحقق تلك الحكمة، ولا يكون عبثا، تعالي الله عن العبث.

ويتضح من فلسفة ابن رشد أنه لا خلاف في خلق الله للعالم، ولكن الخلاف في سبق الزمان للعالم، أو أن الزمان والعالم وجدا معك وعند ابن رشد أن العالم قديم لأنه موجود بإرادة الله، وإرادة الله قديمة لا تراخي لما تريده.

ويقول الأستاذ "موريس دي ولف" في تصوره لفلسفة ابن رشد ورأيه في المادة: "والمادة قديمة مع الله لأن العدم لا يتعلق به عمل خالق، وهي عاجزة عن العمل، ولكنها ليست خواء تناط به الصور كما في مذهب الأفلاطونية الحديثة، بل هي قابلية عامة تشتمل على الصور المختلفة، ومع حضور هذه المادة القديمة يخرج منها الخالق قواها العاملة،وينشأ العالم المادي من آثر هذا الخلق الدائم، ولا بد من تتابع هذه الحركات بلا بداية ولا نهاية".

ثم تحدث عن النتيجة التي توصل إليها ابن رشد من مزجه بين حقيقة الدين وحقيقة الفلسفة بعد استيعابه لمعاني القرآن الكريم، والتمييز بين التفسير الحرفي للنصوص، وبين معانيها التي يدركها الحكماء ويرتفعون بها وحدهم إلى الحقائق العليا فقال:

"و قد تسنى لابن رشد على هذه القاعدة أن يوفق بين القول بحدوث العالم على مذهب الغزالي، والقول بقدمه على مذهب المشائين، وله رسالة خاصة يحاول بها هذا التوفيق، وفيها أول إيحاء بمذهب الحقيقة المزدوجة الذي توسع فيه الرشديون اللاتين، فأفرطوا في تطبيقه"

* * *

النفس وخلودها :

يقسم ابن رشد النفس إلى قسمين : نفس ناطقة ونفس حيوانية، وهو يؤمن بان النفس الناطقة جوهر مجرد لا يقبل الفناء، وأن لها سعادة في المعاد تشبه سعادة الفناء في الله التي يؤمن بها الصوفية، أما النفس الحيوانية فهي متعلقة بحياة الإنسان في الدنيا وليست محل العقل والروح، وهو يرى مع ذلك أن "امر النفس غامض جدا وإنما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم، ولذلك قال سبحانه مجيباً في هذه المسالة للجمهور عندما سألوه، بأن هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم في قوله سبحانه" (ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا)".

فهو يرى أنه لا يجب الخوض في هذه المسألة بما يخالف الوحي ويناقض الأنبياء.

وقد أشار ابن رشد إلى غموض مسألة الروح في كتابه "فصل المقال" ونذكر هنا بعض نصوص له توضح رأيه في موضوع النفس.

حين أراد أن يثبت بقاء النفس وعدم فنائها شبه الموت بـالنوم حيث تبطل إدراكات الحواس ولا تبطل النفس " من قبل أن النفس يبطل فيها فعلها في النوم ببطلان آلتها ولا تبطل هي، فيجب أن يكون حالهـا في الموت كحالها في النوم لأن حكم الأجزاء واحد، وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور في اعتقاد الحق، ومنبه للعلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس، وذلك بين من قوله سـبحانه: (الله يتـوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها)".

وعلق في كتابه "تهافت التهافت " على كلام الغزالي في الـرد على القائلين بفناء النفس فقال: "ما قاله هذا الرجل في معانـدتهم هـو جيد، ولا بد في معاندتهم أن توضع النفس غير مائتة كما دلـت عليـه الدلائل العقلية والشرعية، وأن يوضع أن التي تعود هـي أمثـال هـذه الأجسام التي كانت في هذه الدار لا هي بعينها... وذلك أن ما عدم ثـم وجد فإنه واحد بالنوع لا واحد بالعدد".

وقال عن وصف العالم الآخر كما يدركـه جمهـور النـاس: "تمثيل المعاد لهم بالأمور الجـسمانية أفـضل مـن تمثيلـه بـالأمور الروحانية، كما قال سبحانه (مثل الجنة التي وعد المتقون تجـرى مـن تحتها الأنهار)، وقال النبي عليه السلام: (فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر بخاطر بشر) وقال ابن عباس: (ليس في الـدنيا مـن الأخرة إلا الأسماء)".

ورد على قول الإمام الغزالي إن الفلاسـفة ينكـرون حـشر الأجساد فقال: "هذا شئ ما وجد لواحد ممن تقـدم فيـه قـول... وإن

الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود... وكذلك هي متفقه في الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة، وإن اختلفت في تقدير هذه الأفعال، فهي بالجملة لما كانت تنحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم، لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية، وهو من شانه أن يتعلم الحكمة، والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة، ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور.."وكل " مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم وحاد عن سبيلهم فإنه أحق الناس بأن ينطلق عليه اسم الكفر ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر".

والعقل الإنساني وهو جزء من الروح أو من النفس يرى ابن رشد -كما لخصه موريس دي ولف- أنه صورة غير مادية، أبدية منفصل من الآحاد متحد في جملته...والعقل الإنساني في أفراد النوع البشري جميعاً واحد لا ينفصل بانفصال الأشخاص، ولا يتغير بتغير الذات، وهو النور الذي يضئ النفوس البشرية ويكفل للبشر مشاركة لا تتبدل في الحقائق الأبدية، والمعرفة العقلية في الإنسان الفرد تجري على النحو الآتي: فالعقل بتأثيره في أشكال الحواس التي تخص كل إنسان يتصل بذلك الإنسان حسب استعداده من غير أن يلحقه نقص بهذه الصلات المتعددة، وأول درجة من درجات هذا التعقل تحدث في الإنسان ما يسمى بالعقل المكتسب، وبه يشترك العقل الخاص المنفصل في مدركات العقل العام المتحد، وهناك اتصالات أخرى بين عقل

الإنسان والعقل العام وهي الاتصالات التي تأتي من إدراك الماهيات المفارقة، وأعلاها وأرفعها ما يأتي من المعرفة اللدنية ووحي النبوة.

ويرى الأستاذ " موريس دى ولف " أن هذا القول يستتبعه " أن الحياة بعد الموت عامة غير شخصية، ويفني كل شئ في الإنسان إلا عقله الذي ليس هو بجوهر مستقل بل هو عقل النوع البشري كله عام في جميع آحاده".

يرى ابن رشد إذن أن العقل المجرد لا يفعل في المادة ولا ينفعل بها، ولكن هناك عقلا متوسطا بين نفس الإنسان وبين العقل الفعال هو واسطة الاتصال، ومنه يتلقى الإنسان فهم المعاني المجردة أو الصور المفارقة، وهذا العقل المتوسط هو الذي يسمى بالعقل الهيولاني لأنه قابل للصور مثل الهيولي.

أما عن الوحي فيرى ابن رشد "أن الذي يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تبارك وتعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم وهو واهب العقل الإنساني عندهم، وهو الذي تسميه الحّدث منهم العقل الفعال ،ويسمى في الشريعة ملكا".

ومسألة النفس وخلودها هي إحدى المسائل التى خالف فيها رأي ابن رشد ما عليه جمهرة الفقهاء من المسلمين، وعدها الإمام الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة" واحدة من ثلاث مسائل خلافيه بين الفقهاء والفلاسفة، والمسألتان الأخريان هما: قدم العالم وعلم الله بالجزئيات الحادثة من الأشخاص.

والحقيقة أن ابن رشد قد تأثر كثيرا برأي أرسطو في مسألة النفس، فهناك تشابه كبير بينهما في هذا الموضوع، فالنفس عند أرسطو تكاد تكون مرادفة للوظيفة الحيوية فهو ينسب إلى النبات نفساً نباتية، وإلى الحيوان نفساً شهوانية، ويسخر من فيثاغورس الذي يقول إن نفس الإنسان قد تنتقل إلى الحيوان، ويرى أن العلاقة بين النفس والجسد كالعلاقة بين الشمعة وصورتها، فالنفس عنده جوهر بالمعني الذي يقابل الماهية التي تميز الشيء من غيره.

والعقل عند أرسطو أعلى من النفس وإنه على ما يبدو له "جوهر مستقل مودع في النفس وغير قابل للفناء" ويقول: "وليس لدينا بعد بيّنة في أمر العقل والملكة المدركة، ويبدو أن العقل نفس -أو روح- مختلفة تماما كاختلاف ما هو باق دائم، وما هو زائل فان، وهي وحدها صالحة للوجود بمعزل عن سائر القوى النفسانية، وكل ما عداها من الأجزاء النفسية فظاهر مما أسلفناه أنه غير قابل للوجود المنفصل خلافا لما يقول به كثيرون".

ويستدل أرسطو على بقاء العقل وصلاحيته للوجود المنفصل بأن الحقيقة العقلية لا تتوقف على الأشخاص، ولا تنقص بنقص هذا الشخص أو ذاك، فهي مستقلة منزهة عن الفناء الذي يصيب الأشخاص.

ويتضح من كلام أرسطو عن العقل أنه ينطبق أيضا على الروح، فيقول في كتاب الأخلاق حين تحدث عن السعادة العليا للإنسان

وهي سعادة التأمل: "وإذا كان العقل إلهيا فالحياة على مثاله إلهية بالنسبة إلى المعيشة الإنسانية".

ومن هذا العرض لآراء أرسطو يظهر لنا إلى أي مدى تـأثر به ابن رشد في مسالة النفس وخلودها.

طريقته في إثبات وجود الله :

اتفق الأشاعرة مع المعتزلة مع الفلاسـفة علـى أن الإيمـان بوجود الله عز وجل لا يكون إلا باستخدام العقل والاعتماد عليـه، أمـا أهل الظاهر فقد أنكروا علاقة العقل بالإيمان بوجود الله، وهـو أصـل العقائد كلها، وأرجعوا هذا الإيمان إلى الوحي وحده، وكـأن التـصديق بالوحي لا يحتاج إلى استخدام العقل، وقد قال فيهم ابن رشد إنه متـى وجد جماعة من الناس يعجزون عن استخدام عقولهم في معرفة وجـود الله، فما عليهم إلا أن يؤمنوا به بالطريقة التي يرتضونها.

وقد لجأ المتكلمون أشاعرة ومعتزلة لإثبات وجـود الله إلـى استخدام أدلة يغلب عليها روح الجدل الكريه، وتثير من الشكوك أكثـر مما تدعو إلى الإقناع، واشهر أدلتهم دليلان هما: دليل الجوهر الفرد، ودليل الممكن والواجب، ولم يوفقوا بذلك إلى الكشف عـن الأدلـة البرهانيـة القرآنية، واستنتجوا من أدلتهم أن العالم حادث ولا بد له مـن محـدث وهو الله سبحانه وتعالى.

ونظرية الجوهر الفرد التي استند إليهـا المتكلمـون ليـست إسلامية ولا شرعية وإنما إغريقيـة، وهـي مـذهب الـذرات عنـد "ديمقريطس" وهو مذهب يقول بقدم العالم وإنكار وجود الله.

وقد لاحظ ابن رشد على أدلتهم أن القــول بحــدوث بعــض الأعراض لا يبرر القول بحدوثها جميعا، وهي شبهة تثيرها نظــريتهم، مما يجعل برهانهم ليس منطقيا ولا علميا. والأشعريون يقولون إن إرادة الله قديمة وفعل الخلق قديم، وفي قولهم شبهة وهي كيف يمكن أن يوجد شئ حادث بفعل قديم، مع أن ما يقترن بالحوادث فهو حادث.

ورد ابن رشد على دليل الممكن والواجب بــأن الموجــودات خلقت لحكمة موافقة لوجود الإنسان، وأن هذه الموافقة ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، ولا يمكن أن تكون هــذه الموافقــة بالاتفــاق والصدفة.

ويرى ابن رشد أن موضوع الفلسفة هو البحث فــي التوحيــد وحكمة الوجود خلافاً لقول ابن سينا إن موضوع الفلسفة هو البحث في الموجود من حيث هو موجود أي البحث في كنه الوجود.

لجأ ابن رشد لإثبات وجود الله إلى البراهين الــشرعية التــي استمدها من القرآن الكريم والتي سمي أحدها بدليل العنايــة، والآخــر بدليل الاختراع، فيقول في كتابه " الكشف عن مناهج الأدلــة ": " وإذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت-أي أدلة وجود البــاري-تنحــصر فــي جنسين: أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنــسان وخلــق جميــع الموجودات من أجلها، ولنسم هذا دليل العناية، والطريقــة الثانيــة مــا يظهر من اختراع جواهر الأشياء مثل اختراع الحيــاة فــي الجمــاد، والإدراكات الحسية والعقل، ولنسم هذا دليل الاختراع فأمــا الطريقــة الأولى فتبنى على أصلين: أحدهما أن جميع الموجودات التــي هاهنــا

موافقة لوجود الإنسان، والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق".

ثم وضح أن هذه أدلة شرعية وطبيعية ومقنعة للجمهور وللعلماء معا فقال: "وتبيّن أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص وطريقة الجمهور، وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل، أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، وأما العلماء فيريدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان أعني من العناية والاختراع... وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية، وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب.

والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه، فإن مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعها".

وقد تصور الأوربيون رأي ابن رشد في هذه القضية كما عبز عنها الأستاذ "موريس دي ولف" حيث قال: "إن وجود الكائن الأعلى – الله– هو موضوع فلسفة ما بعد الطبيعة، وإثبات وجوده قائم بالبراهين الفقهية، وهو الذي تصدر عنه العقول منذ الأزل، وكل موجود غير الله لا يفسر وجوده بغير عمل خالق، فليست العقول صادرة على التتابع

واحدا بعد الآخر على حسب مذهب ابن سينا بل هـــي مـــن خلـــق الله أصلا، وإنما يأتي تعددها من أنها لا تتساوى في الكمال والصفاء".

وقد قارن الدكتور محمود قاسم في دراسته التي قدم بها كتاب ابن رشد " الكشف عن مناهج الأدلة " بين أدلة المتكلمين وأدلة ابن رشد فقال: "رمى علماء الكلام الفلاسفة بالكفر، وعابوا عليهم منهجهم وظنوا أنهم أقرب إلى روح الإسلام من أمثال الكندي وابن رشد فلم ينـــصفوا الفلاسفة، ولم ينصفوا أنفسهم عندما ظنوا أنهم أكثر فهما لعقائد الـــدين من غيرهم، فقد كان منهج الكندي وابن رشد في كثير من المسائل هـــو منهج القرآن الكريم، في حين أن المتكلمين أشاعرة أم معتزلـــة اتبعـــوا منهجاً فلسفياً أقل وضوحاً وقوة، وكان منهجهم منهج جـــدل لا مـــنهج إقناع، ولذا كان واهيا، والدليل على ذلك اختلافهم الشديد فيما بينهم، وقد كانت طريقتهم في البرهنة على العقائد الإسلامية تثير من الشبه أكثـــر مما تدعو إلى الإقناع، وكانت المشاكل التي فرقت بينهم لفظية، ونـــسوا أنه لا يحق للباحث في مسائل الدين أن يطبق الاعتبارات الإنسانية على الأمور الإلهية".

علاقة الأسباب بالمسببات :

يرى الإمام الغزالي أن السبب ظاهرة تقترن بالشيء وليـــست هي علة وجوده، أي أن الأسباب ظواهر تقترن بالمسببات وليست هـــي علتها، وهذا الرأي يوافق آراء بعض العلماء المحدثين الذين يقررون أن العلم مهمته وصف الظواهر المقترنة وليس الوصول إلـــى العلـــل، ولا

سيما العلة الأولى، ولكن هناك من يرى أن العلـم لا يكتفـي بوصـف الظواهر بل هو يبحث عن عللها والقوانين التي تحكمها.

وقد لخص الغزالي رأيه في كتابه "تهافت الفلاسـفة" فقـال: "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا لـيس ضـروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هكذا، ولا إثبـات أحـدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخـر مثل: الرى والشرب والشبع والأكل والاحتـراق ولقـاء النـار...وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوق، لا لكونـه ضروريات في نفسه غير قابل للفوت، بل لتقدير، وفي المقدور خلـق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون حز الرقبة، وإدامة الحياة مع حز الرقبة، وهلم جرا إلى جميع المقترنات وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعـوا استحالته".

وقد رد ابن رشد على الغزالي مؤكدا الترابط بـين الأسـباب والمسببات والمقدمات والنتائج فقال: "أما إنكار وجود الأسباب الفاعلـة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي، والمتكلم بذلك أما جاحـد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلـك، ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل.

"ثم تساءل ابن رشد عما إذا كانت الأسباب تحدث مـسبباتها مكتفية بنفسها، أم أنها تتم أفعالها بسبب خارج عنها؟ وقرر أن هذا ليس أمرا بديهيا بل يحتاج إلى بحث ودراسة.

ثم تعرض للمعقولات التي لها أسباب مجهول -حيث لا يحس فاعلها- وتحتاج إلى البحث لإدراكها، فأوضح أنه لا يجب أن يكون الجهل بها مبررا لإلقاء الشبهة على ما هو معلوم من الأسباب الفاعلة التي يحس أن بعضها يفعل بعضاً، وقرر "أن ذلك ليس بحق، فإن التي لا تحس أسبابها إنما صارت مجهولة ومطلوبة من أنها لا يحس لها أسباب، فإن كانت الأشياء التي لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة، فما ليس بمجهول فأسبابه محسوسة ضرورة، وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول، فما أتي به في هذا الباب مغالطة سفسطائية".

ثم تحدث عن الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلا بفهمها، فمن البديهي أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة لكل موجود وهي التي اقتضت اختلاف ذوات الأشياء وأسمائها وحدودها، ثم وضح ابن رشد الترابط بين فعل كل موجود وطبيعته التي تخصه.

ورد على الغزالي القائل بعدم ضرورة الترابط بين السبب والمسبب، والذي استدل على ما يحدث أحيانا من وجود السبب وعدم تحقيق المسبب مثل ملاقاة النار بالقطن دون حدوث الاحتراق، فلمس ابن رشد في رده قضية هامة وهي قضية النسبية بالنسبة لفاعلية القوانين، فالترابط الضروري بين السبب والمسبب هو قضية نسبية مطلقة، أي أن الترابط الضروري مشروط بإضافات معينة، فإذا تبدلت الشروط توقف فعل السبب في هذه الحالة، ومع ذلك لم تلغ طبيعته.

يقول ابن رشد: "فإن الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات إنما يقع بإضافة ما من الإضافات التـي لا تتنـاهى، فقـد تكون إضافة تابعة لإضافة، ولذلك لا يقطع على أن النار إذا دنت مـن جسم حساس فعلت ولا بد، لأنه لا يبعد أن يكون هناك موجود يوجد له إلى الجسم الحساس إضافة تعوق تلك الإضافة الفاعلة للنار، مثـل مـا يقال في حجر الطلق وغيره، ولكن هذا ليس يوجب سلب النـار صـفة الإحراق مادام باقيا لها اسم النار وحدها، وأما أن الموجودات المحدثـة لها أربعة أسباب: فاعل ومادة وصورة وغاية، فـذلك شـئ معـروف بنفسه، وكذلك كونها ضرورية في وجود المسببات، وبخاصة التي هي جزء من الشيء المسبَّب... والمتكلمون يعترفون بأن هاهنا شروطا هي ضرورية في حق المشروط، مثل ما يقولون إن الحياة شرط في العلـم، وكذلك يعترفون بان للأشياء حقائق وحدودا، وأنها ضرورية في وجود الموجود.. والعقل ليس هو شئ أكثر من إدراكه الموجودات بأسـبابها وبه يفترق من سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعا أن هاهنا أسبابا ومسببات، وأن المعرفـة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسـبابها، فرفـع هـذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له، فإنه يلزم ألا يكون هاهنا برهان واحد أصلا، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البـراهين، ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري يلزمـه ألا يكـون قولـه هـذا ضروريا".

وتحدث ابن رشد عن العلة الأولى وعلاقتها بالأسباب والمسببات، فوضح أن الأشياء تفعل بعضها بعضاً، ولكنها لا تكتفي بنفسها بل تقوم بذلك بواسطة العلة الأولى، و"الفاعل فعله شرط في وجود الموجودات بوساطة معقول له هو غير هذه الموجودات".

ويقول ابن رشد: "فكما قلنا لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضاً ومن بعض، وأنها ليست مكتفية بنفسها في هذا الفعل، بل بفاعل من خارج فعله، شرط في فعلها بل في وجودها فضلاً عن فعلها".

علم الله بالجزئيات:

لا يوجد فيلسوف إلهي ينكر علم الله تعالى بالجزئيات أو الكليات، وإنما هم ينزهون علم الله أن يكون كعلم الإنسان، لأن علم الإنسان بالأشياء يتم أولاً بالجزئيات ثم يستخرج بعد ذلك علمه بالكليات، فعلم الإنسان هنا تابع للأشياء التي يعلمها، والفلاسفة يقولون إن الله يعلم الجزئيات قبل وقوعها، وكذلك يعلم الكليات، وينزهون علم الله أن يكون كعلم الإنسان.

لهذا السبب لم يعط ابن رشد لهذه المسألة أهمية، فلم يجد قضية يدافع عنها-حيث نفى عن الفلاسفة القول بأن الله لا يعلم الجزئيات، فقال في كتابه "تهافت التهافت": إن هذا القول "ليس من قولهم". وقال في كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال": "إن أبا حامد -أي الغزالي- قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون إن الله تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات

أصلاً، بل يرون أن الله سبحانه وتعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا، وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود... وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون إنه سبحانه لا يعلم العلم القديم الجزئيات، وهم يرون أن الرؤية الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل والمستولى عليه... ولذلك ما قد أدى إليه البرهان أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلي أو بجزئي، فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة، أعنى في تكفيرهم أو لا تكفيرهم".

وابن رشد كان في مقدمة الفلاسفة تنزيها لله وإيماناً بإحاطة الله تعالى بالجزئيات والكليات، بل إن من رأيه أن علم البرهان نفسه إنما هو من وحي الله.

صفات الله:

لم يطلع ابن رشد على كتب المعتزلة كما ذكر في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، وهم من الفرق الإسلامية الذين اهتموا بمسالة صفات الله، تلك القضية التي أثارت الجدل الطويل بينهم وبين المتكلمين وفلاسفة الإسلام–أيضاً لم تكن هذه المسألة مجال بحث عند فلاسفة الإغريق، لذلك لم يتوسع ابن رشد في دراستها.

وتتلخص هذه المسألة في أن بعض الفلاسفة يرون أن صفات الله غير ذاته وأن الصفات ليست بزائدة على ذات الله، لأن ذاته سبحانه

وتعالى كاملة لا تتعدد، وغير هؤلاء الفلاسفة يوفقون بين تعدد الصفات ووحدانية الله.

وابن رشد يرى أن على المؤمن أن يؤمن بصفات الله وأنها ليست كصفات الإنسان، فصفات الإنسان هي قابليات تحتاج إلى من يوجدها ومن يخرجها من القوة إلى الفعل، وهذا مما لا يجوز في حق الله.

ومن كلامه في هذه المسألة: "أما قوله: (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون)، فإن معناه لا يفعل فعلاً من أجل أنه واجب عليه أن يفعله، لأن من هذا شأنه فيه حاجة إلى ذلك الفعل...والباري سبحانه وتعالى يتنزه عن هذا المعنى، فالإنسان يعدل ليستفيد خيراً في نفسه لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير، وهو سبحانه وتعالى يعدل لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل، بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل، فإذا فهم هذا ظهر أنه لا يتصف بالعدل على الوجه الذي يتصف به الإنسان".

فالإنكار إنما هو للمشابهة بين صفات الله وصفات الإنسان، فهي تشترك في الأسماء لا المدلولات..من هنا نصل إلى أن نكران الصفات غير موجود عند الفلاسفة في رأي ابن رشد.

مسألة الحقيقتين:

يرى ابن رشد أن موضوع الفلسفة البحث في التوحيد وحكمة الوجود والفحص عن كل ما جاء في الشرع، ويقول: "إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها...والاعتبار ليس شيئا

أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منــه، وهــذا هــو القياس" ويرى أن معرفة العقل هي المعرفــة الإنــسانية التــي تــسمو بالعارفين إلى منزلة الوصول وإدراك الحقائق والماهيات وهو أعلى ما يقدر للإنسان من مراتب الكمال، وهو يرى أن البرهان وحــي إلهــي، ولكنه ليس كوحي النبوة.

ويرى ابن رشد أن المعرفة الناتجة عن الرياضة الصوفية -إن تمت لأناس- فهي طريقة لا تشمل جميع الناس، وعن العلاقة بين العلم والشرع يرى أن حقيقة كل منهما واحدة يتفقان في الجوهر وإن اختلفــا في العبارة، وهذه هي المسألة التي دار حولها جدل كبير فــي القــرون الوسطى وسميت بمسألة الحقيقتين.

وقد كان لفلسفة ابن رشد في هذا الموضوع أثر كبير الــشأن في هذه العصور في أوروبا وتجاوز بها بعض الباحثين حدود آراء ابن رشد، وإن خالفوا بذلك النصوص حسب تفسير الكنيسة لها، حتى جــاء وقت حرمت فيه الكنيسة القول بالحقيقتين، بــل واتهــم القــائلون بهــا بالزندقة وصدرت عليهم أحكام الحرمان من الكنيسة.

المعرفة الصوفية والمعرفة بالبرهان:

يرى الصوفية أن طريق المعرفة بالله وبالموجودات هو الفناء في الله بالتجرد من الشهوات، وهنا تفيض المعرفة على النفس بما يلقيه الله فيها، ويستدلون على ذلك بظواهر من الشرع مثــل قولــه تعــالى: "واتقوا الله ويعلمكم الله" وقوله تعالى: "والذين جاهــدوا فينــا لنهــدينهم سبلنا" وقوله تعالى: "إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا".

ولكن ابن رشد يرى أن طريق الصوفية-إن وجد-فهو طريق خاص بأفراد، ولا يشمل جميع الناس، وأن طريق النظر والبرهان هو الطريق الإنساني الممكن والعام لجميع البشر، وهو في نفس الوقت الطريق الذي نبه إليه القرآن الكريم، وهو يوضح هذا الرأي في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" فيقول: "أما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية، أعنى مركبة من مقدمات وأقيسة".

ثم يقول بعد أن شرح طريقة الصوفية: "إن هذه الطريقة-وإن سلمنا وجودها-فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها بالناس عبثاً.. والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر".

رأيه في المعجزة :

يرى ابن رشد أن المعجزة ممكنة، والمؤمن بالله لا ينكر قدرة الله على عمل يعجز عنه الإنسان، ويرى أن الاعتراف بالمعجزة والاقتناع بها-باعتبارها دليلا على نبوة من ظهرت على يديه، وباعتبارها عملا لا يقدر عليه غير الله-يقتضي مسبقا من المعترف بها أن يكون مؤمنا بالله وبالرسل ومؤمنا بأن المعجزة لا تظهر إلا على أيدي الرسل.

في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة "يقول ابن رشد: " فمن هذه الأشياء، يرى أن المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز...وليس في قوة العقل العجيب الخارق للعوائد الذي يرى الجميع

أنه إلهي أن يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة إلا من جهة ما يعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل، والفاضل لا يكذب، بل إنما يدل على أن هذا رسول إذا سلم أن الرسالة أمر موجود، وأنه ليس يظهر هذا الخارق على يدي أحد من الفاضلين إلا على يد رسول. وإنما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطا بينهما إلا أن يعترف أن المعجز فعل من أفعال الرسالة كالإبراء الذي هو فعل من أفعال الطب، فإنه من ظهر منه فعل الإبراء دل على وجود الطب وان ذلك طبيب".

ويرى ابن رشد أن الطريق إلى تصديق الخوارق هو العقل وليس الشرع فيقول: "وإنا كان هذا هكذا، فلقائل أن يقول من أين يظهر أن ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسل؟ فإنه لا يخلوا أن يدرك ذلك بالشرع أو بالعقل، ومحال أن يدرك هذا بالشرع لأن الشرع لم يثبت بعد، والعقل أيضا ليس يمكنه أن يحكم أن هذه العلامة هي خاصة بالرسل، إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ولم تظهر على أيدي سواهم".

ثم يوضح ابن رشد أن خوارق الأفعال لم تكن حجة النبي محمد صلى الله عليه وسلم لدعوة الناس إلى الإيمان برسالته، وإنما كانت حجته القرآن الكريم "وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق، فإنما ظهرت في أثناء أحواله من غير أن يتحدى بها، وقد يدلك على هذا قوله تعالي: (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً) إلى قوله : (قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا

رسولا)وقوله تعالى :(وما منعنا أن نرسل بالآيـــات إلا أن كــذب بهـــا الأولون).

وأما الذي دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز، فقـــال تعالى: (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) وقال: (فأتوا بعشر ســـور مثله مفتريات)، وإذا كان الأمر هكذا فخارقة صلى الله عليه وسلم الذي تحدى به الناس وجعله دليلا على صدقه فيما أدعى من رســالته هــو الكتاب العزيز... قال عليه السلام منبّها على هذا المعنى الذي خصه الله به: ما من نبي من الأنبياء إلا وقد أوتى من الآيات ما على مثله آمــن جميع البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحيا، وإني لأرجو أن أكون أكثرهم تبعا يوم القيامة."

ثم ميز ابن رشد بين دلالة القرآن الكريم على نبـــوة محمــد صلى الله عليه وسلم ودلالة الخوارق التي ظهرت على يـــدي موســـى وعيسي عليهما السلام على نبوتهما، كما ميز أيضا بين طريـــق إقنـــاع الجمهور وطريق إقناع الخاصة فقال: "وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك أن دلالة القرآن على نبوته صلي الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليـــه الـــسلام، ولا إحيـــاء الموتى على نبوّة عيسى، فإن تلك وإن كانت أفعالا لا تظهر إلا علـــى أيدي الأنبياء، وهى مقنعة عند الجمهور، فليست تدل دلالـــة قطعيـــة إذا انفردت، إذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التي بها سمى النبي نبياً، وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب".

وقد وضح ابن رشد أن وسيلة العارف إلى الإيمـــان بـــصدق النبي هي معرفة الحق والعدل في دعوته، وليست هي رؤية الخوارق، مفرقا بذلك بين الإقناع بالخوارق والإقناع بالبراهين، معتبراً أن البرهان هو الطريق الأمثل للإيمان، فيقول: " وليعرف أن طريق الخواص فـــي تصديق الأنبياء طريق آخر قد نبه عليه أبو حامد (الغزالي) في غير ما موضع، وهو الصادر عن الصفة التي بها سمي النبي نبيا، الـــذي هـــو الإعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق".

ابن رشد الطبيب :

تلك كانت أهم القضايا الفلسفية التي شارك فيهـــا ابـــن رشـــد والتي أثار بعضها جدلا كبيرا خلال عدة قرون بعده، ولم يكن دوره في الفكر الإنساني قاصرا على الفلسفة بـــل امتـــد إلـــى الطـــب والفقـــه والرياضيات والطبيعة.

أما عن مشاركته الطبية فقد جمع ابـــن رشـــد بـــين الـــشرح والتلخيص والتأليف فقام بشرح وتلخيص العديد من كتب جالينوس فـــي الطب منها: العناصر والأصول، المـــزاج، القـــوى الطبيعيـــة، العلـــل والأعراض، الحميات، وأول كتاب الأدوية، والنصف الثاني من كتاب: حيلة البرء، واعتمد ابن رشد على هذه الكتب التي نقلت مترجمة مـــن الشرق إلى الأندلس، لأنه لم يكن يعرف اليونانية، كمـــا اعتمـــد علـــى أستاذه "أبو جعفر هرون" الطبيب المشارك في الحكمة وعلم الكلام، كما قام ابن رشد بشرح أرجوزة ابن سينا في الطب.

وقد كانت طريقته في التلخيص تجمع بين التـأليف والـشرح الملخص حيث اعتمد على معلوماته المعززة بتجاربه، وقد كانـت لـه مؤلفات منها كتاب "الكليات" الذي جمع فيه الأصول الكلية وعهد إلـى صديقه "مروان بن زهر" بأن يتممه بكتاب في الأمور الجزئيـة سـماه "التيسير"، ليكون من مجموع الكتابين كتابا كاملا في صناعة الطب.

ولقد تميز التفكير الطبي لابن رشد بغلبة الفلسفة عليه، فـرغم أنه كان أمينا ومنصفا في عرض الآراء، فقد رجح حجة الفلاسفة على الأطباء، ويتضح من كتابه "الكليات" أن آراء أرسطو أرجح عنده مـن آراء جالينوس فيما يتعلق بالقلب والدماغ وعلاقاتهمـا بـالنفس الحيـة والعقل المجرد، ويعتبر رأيه في مصدر الحركة مـن جـسم الإنـسان خلاصة مذهب أرسطو في وجود الله ووجود العالم، فالله هو المحـرك الأول، وحركة المادة تأتي من شئ غير مادي لا يتحرك، وهـو يـرى رأي أرسطو في أن الحرارة الغريزية ينبوعها القلب، وأن الدماغ خادم للقلب، بينما يرى جالينوس أن ينبوع هذه الحرارة هو الدماغ وأنها تنبث منه في الأعصاب إلى جميع البدن.

ولم يقتصر ابن رشد في طبه على النقل من القدامى ولكنه أضاف إلى ذلك تجاربه فيما يتعلق بفهم العلة أو وصف العلاج، وحـين تتعـارض الآراء كانت له قدرته على التصرف وتغليب الرأي الذي يرجحه.

ابن رشد الفقيه:

كان ابن رشد على عادة أهل المغرب على مذهب الإمام مالك ومع ذلك فلم يعزل نفسه عن تتبع المذاهب الأخرى خاصة في المسائل الخلافية.

وكان ما يميزه في أبحاثه عامة، فلسفية أو طبية أو فقهية، هو صفة الاستقصاء والإحاطة بموضوعه من جميع الجوانب الأصلية والفرعية.

وقد ألف في الفقه، والمعروف من كتبه فيه كتاب " بداية المجتهد ونهاية المقتصد " وقد استمر هذا الكتاب مرجعا معتمدا بعد نكبة مؤلفه، يضرب به المثل في الشعر للإجادة والطموح، فقد قال ابن زمرك بعد وفاة ابن رشد بأكثر من مائتي سنة:

أمولاي قد أنجحت رأيا وراية ولم يبق في سبق المكارم غاية.

فتهدى سجاياك ابن رشد نهاية وإن كان هذا السعد منك بداية.

سيبقى على مر الزمان مخلدا

* * * *

أثر الفلسفة الرشدية في أوربا والشرق:

إن شروح ابن رشد لأرسطو والقضايا التي آثارها والجدل العنيف والمساجلات المعززة بالحجج والبراهين، خاصة مساجلته مع الغزالي، ثم رد الإمام ابن تيمية (١٢٦٣_١٣٢٨م) كان له آثره البالغ في شهرته وذيوع صيته، وتأثيره المتعاظم خاصة في أوربا في القرون الوسطى التي لم تنقطع فيها مناقشة فلسفته من القرن الثالث عشر الميلادي إلى القرن السادس عشر، واختتمت بالمساجلة الكبرى بين المتفلسفين الإيطاليين أشيلني وبومبوناتس، ثم أستؤنفت في القرن التاسع عشر على يد" أرنست رينان " (١٨٢٣_١٨٩٢م) صاحب كتاب ابن رشد والرشدية.

ويرجع ذلك إلى أن القضايا التي شارك بالبحث فيها أرتبطت بالعقائد الدينية، وظهرت في أوربا في مرحلة انتقال من عصر التقليد إلى عصر الاجتهاد.

فقد قام ابن رشد بتعريف أوربا بأرسطو وهو لا يعرف اليونانية، واكتسب شهرة كبيرة، ولم تكن أوربا قبله تعرف عن كتب أر سطو غير كتب المنطق، حيث لم تكن كتبه الأخرى قد ترجمت إلى لغة أوربية، فطلب "توما الإكويني" من صديقه "وليام مويربك" أن ينقل جميع كتب أر سطو فنقلها، ورغم ذلك فلم تستطع أوربا الاستغناء عن شروح ابن رشد بما نقلته من اليونانية مباشرة، فترجمت شروحه ومؤلفاته إلى اللاتينية والعبرية.

عالج ابن رشد كثيرا من القضايا الدينية والفلسفية مسترشدا بالمنهج العلمي مستلهما روح التفكير العقلي المستنير، فكان لهذا أثره المباشر في كشف وتعرية الكثير من الأفكار الكنسية العتيقة في أوربا، فأخذ التصدع والتشقق ينتابها، فأسرع أساقفة الكنيسة الأوربية لمحاربة فلسفته وتحريم كتبه ومنع تدريسها في جامعات أوربا، وكان أسقف باريس أسرعهم في إصدار قرار التحريم في منتصف القرن الثالث عشر وسماه رأس الضلال، ثم صدر قرار بتأييده من روما عام ١٢٦٦م، ثم صدر قرار تحريم آخر من المجمع الكنسي عام ١٥١٢م، ورغم ذلك فلم يستطع هذا العداء أن يمنع الناس-ومنهم كثيرون من رجال الكهنوت أنفسهم-عن متابعة دراسة فلسفة ابن رشد، فقد عادت جامعة باريس-بعد قرن من التحريم- لتأخذ على أساتذتها العهود بألا

يعلموا فيها شيئا لا يوافق مذهب أرسطو كما شرحه ابن رشد، حتى لقد اهتم بالاستفادة من فلسفته قطبان من أئمة الكنيسة هما: "توما الاكوينى" "وروجرز باكون" رائد المدرسة التجريبية، وتحدى بعض الرهبان أوامر رؤسائهم ومضوا في دراسة ابن رشد.

وقد أمر "فردريك الثاني" ملك صقلية وحامي العلم والأدب في زمانه (١١٩٤_١٢٥٠م) بترجمة شروح ابن رشد وأرسلها إلى جامعة بولون وجامعة باريس لتدريسها، ولم يبال في ذلك ما يقال عنه في المجامع الدينية.

ومنذ القرن الثالث عشر الميلادي لم يعد هناك أوربي مثقف لا يعرف شيئا عن ابن رشد، ولم تنشأ مدرسة فلسفية في أوربا منذ ذلك القرن إلا وتأثرت بطريق أو بآخر بالفلسفة الرشدية، وقد شملت المعركة والمناقشة حول فلسفته معسكري اللاهوت المسيحي والإسرائيلي في وقت واحد، كما شملت قبل ذلك وبعد ذلك معسكر الفقهاء، والمتكلمين والفلاسفة من المسلمين.

فقد ناقشه " دانتي" (١٢٦٥_١٣٢١م) في الكوميديا الإلهية في مسألة الروح، وسماه الناسك " سفو نرولا" (١٤٥٢_١٤٩٨م) العقل الرباني، وأثره ظاهر في مذاهب الفلسفة اليهودية والمسيحية، وفي مدرسة الحقيقيين ومدرسة الاسميين وفي مذهب " ليبنتز "(١٦٤٦_١٧١٦م) في الممكنات المجتمعة، وفي كلام الفيلسوف الإنجليزي " دافيد هيوم " (١٧١١_١٧٧٦م) عن المعجزات والأسباب والشخصية الإنسانية، كما كان له آثره المباشر أو غير المباشر على

تفكير إمام مذهب البرجمية "وليام جيمس" (١٨٤٢_١٩١٠م)وعلى بعض المشتغلين بعلم النفس في العصر الحديث مثل "مايرسون" وعلى فلسفة الوجودية في حديثها عن الوجود والماهية وعن الوجود الصادق والمطلق.

استطاع ابن رشد أن يكسب مؤيدين ومعجبين له من أصحاب الأديان الثلاثة، وهذا يدل على قوة أثره.

ولقد استمرت المناقشة حول فلسفته في الشرق إلى القرن الخامس عشر حيث عهد السلطان العثماني محمد الفاتح إلى عالم زمانه "خوجه زاده" المتوفى عام ٨٩٣هـ بالموازنة بين " تهافت الفلاسفة" للغزالي "وتهافت التهافت" لابن رشد فوضع في ذلك كتابا مشهورا.

ثم استؤنفت المناقشة مرة ثانية في الشرق أوائل القرن العشرين في المساجلة بين الشيخ محمد عبده والأديب فرح أنطون صاحب مجلة الجامعة.

ومما يلاحظ أن تصور الأوربيين لأراء ابن رشد لا يتطابق معها كل المطابقة كما لا يفارقها كل المغايرة، فهناك نواحي اختلاف تمس الجوهر أحيانا، أو تسمح بتفسير آخر فى غير تلك الأحيان، وسبب هذا الاختلاف في التصور إنما مرجعه إلى اعتماد أوربا على شروح ابن رشد لأرسطو مترجمة إلى اللاتينية أو العبرية، ولا تخلو الترجمة من اختلاف، كما أن إعجاب ابن رشد بأرسطو لا تلغي الرأي الخاص له، يضاف إلى ذلك أن فلسفة ابن رشد انتشرت في أوربا زمن محكمة التفتيش التي حرمتها، ونسبت إليه كل معنى يبرر التحريم،

وأكدت كل فكرة تلوح عليها المخالفة، وإن كان من الممكن تفسيرها على وجه آخر.

تلك هي المجالات التي ساهم فيها ابن رشد لإثراء الفكر الإنساني، ويتضح منها أن عمله الأساسي كان يتجه إلى الشرح والاستيعاب أكثر منه إلى التجديد والابتكار، ولقد وجه عنايته إلى تحسين عمله والتفوق على نظرائه بالتحصيل وحسن الفهم مع الدقة والأمانة واستخدام المنهج العلمي.

وبذلك استحق بجدارة اللقب الذي أطلق عليه في أوربا، ولم يستطع أحد أن ينافسه فيما يتعلق بفلسفة أرسطو وهو لقب الشارح الأكبر والمعقب.

بهذا احتل مكانته العظيمة في تاريخ الفكر الإنساني.

* * * *

ابـــن خلـــدون

فيلسوف واجتماعي ومؤرخ...

شهرته : "إن المفكرين الذين وضعوا أسس علم الاجتماع من جديد لو كانوا قد اطلعوا على مقدمة ابن خلدون في حينها، فاستعانوا بالحقـــائق التي كان قد اكتشفها، والطرائق التي سار عليها ذلك العبقري العربـــي قبلهم بمدة طويلة لاستطاعوا أن يتقدموا بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم مما تقدموا به فعلا.. إن ابن خلدون قد تقدم في علم الاجتماع إلى حدود لم يصل إليها " أوجست كونت" نفسه في النـــصف الأول مـــن القـــرن التاسع عشر".

هذا ما يعترف به "شميث" أستاذ اللغـــات الـــسامية وتـــاريخ المشرق بجامعة كورونيل بالولايات المتحدة الأمريكية في كتابه "ابـــن خلدون : مؤرخ واجتماعي وفيلسوف" والمطبوع سنة ١٩٣٠م.

وقد أعجب العلماء الغربيون بذلك الفكر المتقد الـــذي أملـــى على ابن خلدون آراءه الاجتماعية والاقتصادية فـــي مقدمـــة تاريخـــه المشهور، فعده كثير منهم مؤسس علم الاجتمـــاع وأصـــول الاقتـــصاد السياسي قبل "ميكافيلي" و"منتسكيو" و"أوجست كونـــت" وغيـــرهم مـــن علماء الغرب.

وقد لقبه "فون هامر" المستشرق النمساوي بلقـــب "منتـــسكيو العرب "في رسالته بالألمانية عن "اضمحلال الإسلام بعد القرون الثلاثة الأولى للهجرة" والتي نشرها عام ١٨١٢م وأشاد فيهـــا بـــابن خلـــدون

وبحوثه في المقدمة، وقد كان لـ"فون هامر" فضل كبير في إبراز أهمية ابن خلدون وتوجيه نظر الغرب في العصور الحديثة إلى مقدمته، وقد نشر مقالا في المجلة الأسيوية باللغة الفرنسية عام ١٨٢٢م كشف فيه عن ألمعية ابن خلدون وأصالة بحوثه في المقدمة، وعمق تفكيره وسلامة نقده، وذهب إلى أنه لا يكاد يوجد من بين مؤلفات الشرق ما يستحق أن يترجم ترجمة كاملة كما تستحق ذلك مقدمة ابن خلدون.

وكان من آثار هذا التعريف بالمقدمة في الغرب أن قام المستشرق الفرنسي "كاترمير" بطبع المقدمة باللغة العربية وظهرت كاملة في فرنسا عام ١٨٥٨م في نفس السنة التي ظهرت فيها أول طبعة للمقدمة في مصر (طبعة الهوريني) ثم ترجمت بعد ذلك وانتشرت طبعاتها في الغرب وفي البلاد العربية.

البيئة التي عاش فيها:

أسرته: ينتمي ابن خلدون إلى أسرة ترجع إلى أصل يماني حضرمي، هاجر بعض أفرادها إلى الحجاز قبل الإسلام، واشتهر منهم في صدر الإسلام "وائل بن حجر" الذي صحب الرسول صلى الله عليه وسلم، وبعثه إلى اليمن ليعلم أهله القرآن وتعاليم الدين، ومن نسل "وائل بن حجر" "خالد بن عثمان" الذي يروي انه دخل الأندلس مع الغزاة الفاتحين، وهو الذي اشتهر فيما بعد باسم خلدون، والذي ينتمي إليه العلامة أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن صاحب المقدمة والذي اشتهر باسم ابن خلدون".

ومع أن ابن خلدون يحرص على تسجيل نسبه اليمني الحضرمي فلا توجد وثائق تاريخية تقطع بصحة هذا الانتماء العربي أو عدم صحته، ولكن يلاحظ أن كثيرا من بيوتات الأندلس والمغرب وخاصة في القرن الخامس الهجري كانت تحرص على الانتساب إلى العرب لينا لها شرف المحتد وكرم الأرومة وجلال المنزلة في نظر الناس، لأن العرب كانوا حينئذ أهل الرياسة والحكم في هذه البلاد، ولذلك عمل كثير من أهل العصبية والرياسة من غير العرب على اختلاق نسب عربي والانتماء إليه ونشره بين الناس، ومن المحتمل أن لا تكون هذه الأسرة عربية الأصل.

نشأت هذه الأسرة بالأندلس بمدينة "قرمونة" التي استقر بها جدهم خالد بن عثمان، ثم نزحت بعد ذلك إلى "إشبيلية" وقد لعب كثير من أفراد هذه الأسرة في تاريخ الأندلس والمغرب دورا كبيرا، وكان لهم شأن خطير من الناحية السياسية والعلمية، فقد استقل أحدهم بإمارة" إشبيلية " فترة من أواخر القرن الثالث الهجري حتى قتل، ثم سطع نجمهم في عهد الطوائف، واشترك زعماؤهم في موقعة "الزلاقة" التي انتصر فيها ابن عباد " وحليفه يوسف بن تاشفين " المرابطي على "الفونسو" السادس ملك قشتالة (٤٧٩هـ) واستشهد منهم جماعة، ورقي بعضهم إلى الرياسة والوزارة في عهد "ابن عباد"، وفي عهد المرابطين لم يكن لهم شان يذكر في الدولة، ولكن في عهد الموحدين حين اقطعوا الحفصيين ولاية "إشبيلية" وغرب الأندلس استعاد بنو خلدون باتصالهم بهؤلاء بعض ما كان لهم من العزة والرياسة والجاه، وحين ضعفت دولة

الموحدين ونزح بنو حفص من "إشبيلية" إلى تونس، واستولوا على قسم كبير من المغرب من الموحدين تبعهم بنو خلدون، وتولى الجد الثاني لابن خلدون (أبو بكر محمد) شئون دولتهم بتونس حتى قتله ابن أبي عمارة من الخوارج على بني حفص، كما ولى جده الأول (محمد بن أبى بكر محمد) شئون الحجابة "لحاكم "بجاية" من الحفصيين، واستمر محتفظا بهذه المكانة في ظل الموحدين الذين تغلبوا على الحفصيين وأدالوا دولتهم.

أما والد ابن خلدون (محمد) فقد اتجه إلى الدرس والعلم وعزف عن السياسة.

يقول ابن خلدون في كتابه" التعريف" صـ١٤ عن والده :"نزع عن طريقة السيف والخدمة إلى طريقة العلم والرباط (التصوف).. فقرأ وتفقه.. وكان مقدما في صناعة العربية وله بصر بالشعر وفنونه" وتوفى عام ٧٩٤هـ عن خمسة أبناءهم: "عبد الرحمن وعمر وموسى ويحيى ومحمد" وهو أكبرهم، وكان عبد الرحمن في الثامنة عشرة من عمره، وقد لمع إلى جانبه أخوه يحيى الذي تولى الوزارة فيما بعد.

وقد نبغ من هذه الأسرة –على مدى تاريخها في الأندلس والمغرب– عدد كبير من أفرادها قبل ابن خلدون في كثير من العلوم، ومنهم عمر بن خلدون " الذي توفى في القرن الخامس الهجري، وكانت له قدم راسخة في العلوم الرياضية والفلك، هذا فضلاً عن شهرة الكثيرين منهم في المجال السياسي.

وقد وصف المؤرخ الشهير "ابن حيان" من رجال القرن الخامس الهجري هذه الأسرة في مرحلة مقامها بالأندلس فقال: "بيت بن خلدون إلى الآن في إشبيلية نهاية في النباهة، ولم تزل أعلامه بين رياسة سلطانية ورياسة علمية"

وقد ذكر ابن خلدون سلسلة نسبه على الوجه التالي: "محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خالد (المعروف بخلدون) بن عثمان بن هانئ بن الخطاب بن كريب بن معد يكرب بن الحارث بن وائل بن جحر" ومع ذلك فابن خلدون يشك في صحة القسم الأول من هذه السلسلة، ويرى أنه لا بد أن يكون قد سقط من هذا القسم بعض الأسماء، ويغلب على الظن أن يكون خلدون قد دخل الأندلس في القرن الثالث الهجري.

المناخ العلمي: إلى جانب ما تتميز به أسرته من نبوغ علمي وتراث أصيل في هذا المجال فقد كانت البيئة العامة بالمغرب هي بيئة علم وفكر وثقافة، فرغم أن الحضارة الإسلامية كانت في تلك الفترة في حالة انحسار وتراجع غير أن خلاصة هذه الحضارة قد تجمع الكثير منها في المغرب، فالدولة العربية قد تقلصت سيطرتها على الأندلس أمام غارات الأسبان، ولم يبق لها إلا بعض قلاع محاصرة، فشتتت هذه الأحداث علماء الأندلس، وكانت تونس مركز العلماء والأدباء في بلاد المغرب، ثم صارت منزلا لرهط من أدباء الأندلس وعلمائها في مختلف فروع المعرفة، فتجمع فيها هذا العدد الضخم من رواد الفكر والثقافة وكان من هؤلاء وأولئك أساتذة ابن خلدون فاستفاد منهم رغم ما اتصف به العصر من انحلال

سياسي واقتصادي واجتماعي أدى إلى تقلص الدولة في الأندلس كمـا أدى إلى انتشار الثورات والفتن في شمال أفريقيا وطغيان الأعـاجم علـى عرب المشرق.

نشأته: هو أبو زيد ولى الدين عبد الرحمن بن محمد المشهور بـابن خلدون، فاسمه عبد الرحمن وكنيته أبو زيد ولقبه ولى الدين، خلع عليه هذا اللقب بعد أن تولى منصب القضاء في مصر، ومذهبه الفقهي مـا لكي وكثيرا ما كان يضاف إلى اسمه ألقاب أخرى منها الوزير والرئيس والحاجب والصدر الكبير والفقيه الجليل وعلامة الأمة وإمـام الأئمـة وجمال الإسلام والمسلمين.

ولد ابن خلدون بتونس في غرة رمضان عام ٧٣٢هـ (٢٧ مايو عام ١٣٣٢م) وحين بلغ سن التعلم كان أبوه معلمه الأول، ثم تلقى العلم على علماء تونس، ومن رحل من الأندلس إليها، قرأ عليهم القرآن وجوده بالقراءات السبع وبروايـة يعقـوب، ودرس علـيهم التفـسير والحديث والفقه على المذهب المالكي السائد فـي المغـرب، والنحـو والصرف والبلاغة والأدب مع عناية خاصة بالشعر ثم درس الفلـسفة والمنطق.

وقد أعجب به أساتذته أيما إعجاب، وكان لاثنين منهم أكبـر الأثر في ثقافته اللغوية والشرعية والحكمية أحدهما: محمد بـن عبـد المهيمن الحضرمي إمام المحدثين والنحاة، والآخر: أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلى شيخ العلوم العقلية، وقد ترجم لكل منهمـا فـي كتابـه "التعريف" ترجمة مفصلة لعظم مكانتهما في نفسه.

وحين بلغ الثامنة عشرة من عمره حدث حادثـان خطيـران عاقاه عن متابعة دراسته، وكان لهما أبلغ الأثر في مجرى حياته أحدهما: الطاعون الجارف الذي انتشر عام ٧٤٩هـ في معظم أنحاء العالم فطاف بالبلاد الإسلامية من سمرقند إلى المغرب، وعصف بإيطاليا ومعظم البلاد الأوربية، وكان نكبة كبيرة وصفها ابن خلدون بأنها "طوت البساط بما فيه" وكان من كوارثه أن "ذهب الأعيان والصدور وجميع المشيخة وهلك أبواه رحمهما الله". وثانيهما: هجرة معظم العلماء والأدباء الذين أفلتوا من هذا الوباء من تونس إلى المغرب الأقصى عام ٧٥٠هـ مع سلطانه أبي الحسن صاحب دولة بني مرين.

هلك العلماء وهجر من بقي منهم، فحزن ابن خلدون وضاق صدره، وتعذر عليه متابعة الدراسة، وحين أراد الخروج إلى المغرب الأقصى لاستكمال دراسته والتفرغ للعلم لم يسمح له أخوه الأكبر "محمد" بذلك.

وبسبب هذه الأحداث تغير مجرى حياة ابن خلدون وأخذ يتطلع إلى تولى الوظائف العامة والسير في طريق جدّيه الأول والثاني.

ابن خلدون في المغرب والأندلس:

انهارت دولة الموحدين في المغرب أوائل القرن السابع الهجري وقامت على أنقاضها دويلات وإمارات عديدة من أشهرها ثلاث دول:

١- دولة "بني حفص" بتونس وما إليها (المغرب الأدنى) وهـي التـي ولى فيها الجد الثاني لابن خلدون أمر "تونس" والجـد الأول أمـر "بجاية".

٢- دولة "بني عبد الواد" في المغرب الأوسـط (الجزائـر) وقاعدتـه "تلمسان".

٣- دولة "بني مرين" في المغرب الأقصى (مراكش) وقاعدته "فـاس" وهي أقوى هذه الدول جميعاً.

نشاطه السياسي في المغرب قبل رحلته الأولى إلى الأندلس: (٧٥١-٧٦٤هـ-١٣٥١-١٣٦٣م).

عمل ابن خلدون في هذه الدول جميعا، وكانـت أول أعمالـه العامة بدولة بني حفص بتونس أواخر عام ٧٥١هـ في وظيفة " كتابة العلامة" وهي وضع" الحمد لله والشكر لله" بالقلم الغليظ مما بين البسملة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم باسم السلطان، وفي عـام ٧٥٣هـ هزم وزير تونس ففر ابن خلدون خفية من المعسكر المهزوم وطـوف في البلاد حتى استقر في " بسكرة" بالجزائر، ثم اتصل بملك المغـرب الأقصى الذي عينه عضوا في مجلسه العلمـي بفـاس وكلفـه شـهود الصلوات معه عام ٧٥٥هـ، ثم عينه ضمن كتابه وموقعيه، وأتيح لـه وهو بفاس أن يعاود الدرس على العلمـاء والأدبـاء والاطـلاع فـي المكتبات فارتقت معارفه.

ولكن لم ترض الوظيفة التي شغلها طموحه فلم تكن -كما يقول- "في درجة المناصب التي شغلها أسلافه بل كانت دونها خطرا ومقاماً".

ويبدو أن حدة ذكاء ابن خلدون ونفوذه الواسع بين القبائل وقدرته في التأثير عليها، وحاجة الأمراء المتصارعين إلى خدماته وكفاءته.. يبدو أن هذه المميزات قد أتاحت الفرصة لصفة ذميمة ظهرت في سلوكه السياسي، وأخذت عليه، وهي انتهاز الفرص بأية وسيلة وتدبير الوصول إلى الأهداف من أي طريق، فالغاية تبرر الوسيلة، فلا يضيره أن يسئ إلى من أحسنوا إليه وأن يتآمر عليهم ويتنكر لهم في سبيل الوصول إلى منافعه، وظلت هذه النزعة رائده في مغامراته السياسية.

فقد تآمر على ملك المغرب مع أمير حفصى أسير على أن يتولى الحجابة لهذا الأمير إن استرد ملكه، وكشفت المؤامرة وسجن عام ٧٥٨هـ واستمر في السجن سنتين، وأطلق سراحه بعد موت الملك، وعاد إلى سابق وظائفه، ثم أخذ ينتقل بولائه ويستميل القبائل لصالح هذا السلطان أو ذاك، ثم لا يلبث أن يغدر به وينقلب عليه لصالح غيره، أو يقف موقف الترقب ليعرف من الغالب فينحاز إليه في مقابل أن تكون له المنزلة التي يطمح إليها، وفي أثناء ذلك ولى خطة المظالم (القضاء) فأداها بكفاية وعدالة، واتسعت أحواله وزاد رزقه غير أنه كان يطمح إلى منصب الحجابة أو الوزارة، ولما لم يحقق له طموحه غضب

واستقال من وظائفه ثم توقع الشر به فاستأذن في الارتحال فـأذن لـه فذهب إلى "غرناطة" بالأندلس أوائل عام ٧٦٤هـ.

يتضح من هذا أن ابن خلدون قضي بالغرب منذ أن تولى الوظائف العامة إلى أن هاجر إلى الأندلس ١٢ عاما (من ٧٥١-٧٦٤هـ) منها عامان بدون وظيفة وعامان قضاهما بالسجن في "فاس" وثمانية أعوام في وظائف الكتابة والسياسية والقضاء (عامان بتونس وستة أعوام بفاس) وعمل مع ثلاثة أمراء وثلاثة وزراء مستبدين.

رحلته الأولى إلى الأندلس: اتصل ابن خلدون في غرناطة بسلطانها ابن الأحمر، وبوزيره الأديب الشهير لسان الدين بن الخطيب وكان بينهما وبينه صداقة قديمة منذ أن كانا لاجئين بفاس، فاهتما بمقدمه وجعله السلطان في أهل مجلسه وقربه إليه وآثره بصحبته وأسماره، وانتد به في العام التالي للسفارة بينه وبين ملك قشتالة لإبرام صلح ولتنظيم العلاقات السياسية بينهما، فنجح في مهمته وأقطعه السلطان قرية "إلبيرة" مكافأة له، فزاد رزقه واتسعت أحواله واستقدم أسرته وعاش معها بضعة أشهر في رغد وطمأنينة، ولكن سريعا ما أفسدت السعايات ما بينه وبين ابن الخطيب من علاقات، ويبدو أنه خشي على مكانته من المنافسة، فسعى بابن خلدون لدى الملك، فقرر الرحيل عن الأندلس كلها.

وفي هذه الفترة كان أمير "بجاية" الحفصي قد استرد ملكه وأستوزر يحيي أخا ابن خلدون الأصغر، فأرسل إليه يستدعيه ليوليه

الحجابة وفاء بوعد كان قد قطعه على نفسه وهما بالسجن معا، فاستأذن ابن خلدون سلطان غرناطة في السفر فأذن له وزوده بأعطيته، وبذلك قضى بالأندلس نحو سنتين ونصف وسافر إلى "بجاية" في منتصف عام ٧٦٦هـ.

نشاطه السياسي في المغرب بعد عودته إليه -رحلته الثانية للأندلس (٧٦٦-٧٧٦هـ).

في بجاية جمع بين أرقى مناصب السياسة وأرقى مناصب العلم، فقد عين في منصب الحجابة لأميرها، وقام بالخطابة بجامع القصبة وبتدريس العلم به أثناء النهار، وفي عام ٧٦٧ هاجم السلطان أبو العباس أحمد صاحب قسنطينة بجاية وأمتلكها وقتل أميرها، فلزم ابن خلدون القصر وآثر العافية وخرج لتحية الظافر وسلم المدينة، ولم يستجب لطلب بعض الزعماء بالدعوة لأحد أبناء الأمير المقتول، ويصف ابن خلدون هذا الموقف بصراحته المعهودة فيقول: "وجاءني الخبر بذلك، وأنا مقيم بقصبة السلطان وقصوره، وطلب مني جماعة من أهل البلد القيام بالأمر والبيعة لبعض الصبيان من أبناء السلطان، فتفاديت من ذلك وخرجت إلى السلطان أبى العباس، فأكرمني وحباني وأمكنته من بلده "فأقره أبو العباس في منصب الحجابة حينا ثم ما لبث أن ارتاب منه فتنكر له ورغب عن خدمته فخشى ابن خلدون على نفسه واستأذنه في الانصراف إلى أحد الأحياء القريبة فأذن له، وحين أراد أن

يقبض عليه بعد ذلك فر ابن خلدون إلى بسكرة فقبض أبو العباس على أخيه يحيى واعتقله.

وحاول سلطان تلمسان الاستعانة بابن خلدون ضد أبى العباس احمد من بني مرين فأرسل إليه مرسوم الحجابة فاعتذر ابن خلدون وأرسل إليه أخاه يحيى نائبا عنه لعزوفه عن شئون السياسة ورغبته في الرجوع إلى المطالعة والدرس، وفي ذلك يقول: "وكان أخي يحيي قد خلص من اعتقاله ببونة وقدم على ببسكرة فبعثته إلى السلطان أبى حمو كالنائب عني في الوظيفة متفاديا عن تجشم أهوالها بما كنت نزعت عن غواية الرتب، وطال على إغفال العلم، فأعرضت عن الخوض في أحوال الملوك، وبعثت الهمة على المطالعة والتدريس فوصل إليه الأخ فاستكفي به في ذلك ودفعه إليه".

ومع ذلك فقد اشترك مع أبى حمو ضد أبي العباس في محاولات فاشلة، ثم استولى سلطان المغرب الأقصى على تلمسان فحاول ابن خلدون السفر إلى الأندلس، فقبضت عليه قوات سلطان المغرب الأقصى الذي عنفه ثم قبل اعتذاره وتعاون معه ضد أبى حمو الذي استرد تلمسان بعد ذلك، وحرض بعض الأشقياء على ابن خلدون فنهبوا متاعه، ولم ينج هو إلا بشق الأنفس، ثم عاش في فاس مبجلا عاكفا على قراءة العلم وتدريسه ولم يتول أي منصب حكومي، ثم قبض عليه وبعد أن أفرج عنه قرر الرحيل إلى الأندلس مرة ثانية بعد أن سدت في وجهه قصور المغرب كلها وأصبح موضع ريبة من أمرائها جميعاً. وحين وصل إلى غرناطة عام ٧٧٦هـ ضيفا على سلطانها ابن الأحمر

خشي بلاط فاس من دسائسه فرفض أن تلحق به أسرته وطلب من ابن الأحمر تسليمه، فأبى، فطلب إبعاده إلى إفريقيا فتم له ذلك.

من هذا يتضح أن ابن خلدون قضى في المغرب -بعد رحلته الأولى إلى الأندلس- عشر سنوات منها سنة واحدة في منصب الحجابة في" بجاية" ونحو سبع سنين في بسكرة بعيدا عن وظائف الدولة، قضاها في الدسائس والمغامرات لحساب سلطان تلمسان ضد سلطان بجاية أولا ثم لحساب سلطان فاس ضد سلطان تلمسان ثانيا، ثم قضى سنتين في فاس بعيدا عن وظائف الدولة، ثم رحل إلى الأندلس وبقى بها عدة شهور.

نشاطه في المغرب بعد رحلته الثانية إلى الأندلس - تفرغه للدرس والتأليف ٧٧٦ - ٧٨٤هـ . ١٣٧٤-١٣٨٣م:

عاد ابن خلدون إلى المغرب وقصد إلى تلمسان حيث كان يحيى قد عاد إلى خدمة أميرها، وحين أراد الأمير أن يكلفه بالدعوة له في القبائل تظاهر بالقبول، ولكنه غادر تلمسان واتجه إلى منازل أصدقائه بني عريف ليتاح له ما عقد العزم عليه من ترك السياسة والانقطاع للقراءة والخلوة والتأمل والتأليف، فأكرموه وأقنعوا السلطان بالعفو عن مخالفته لأمره وإلحاق أسرته به، فنزل في أحد قصورهم في "قلعة ابن سلامة" بمقاطعة وهران بالجزائر، فعاش في هذا المقر المنعزل زهاء أربعة أعوام، نعم في أثنائها بالاستقرار والهدوء وتفرغ فيها للدراسة والتفكير والتأليف، فأخذ يدون مؤلفه التاريخي الشهير

والذي أسماه "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر".

وقدم لهذا البحث يبحث عام في شئون الاجتماع الإنساني وقوانينه، وهو البحث الذي اشتهر فيما بعد باسم" مقدمة ابن خلدون: ويشمل خطبة الكتاب التي تشمل نحو سبع صفحات، وتمهيدا صغيرا سماه بالمقدمة، ويشغل نحو ثلاثين صفحةٍ، وستة أبواب كبيرة في شؤون العمران جعلها الكتاب الأول من مؤلفه التاريخي وتشغل نحو ستمائة وخمسين صفحة.

كان ابن خلدون في ذلك الوقت في نحو الخامسة والأربعين من عمره، اتسعت دائرة اطلاعه وارتقى تفكيره ونضجت معارفه، وعظمت استفادته من تجاربه ومشاهداته في شئون الاجتماع الإنساني، خاصة وأنه قضي نحو ربع قرن في غمار السياسة متقلبا في خدمة القصور والدول المغربية والأندلسية يدرس أمورها ويستقصى سيرها وأخبارها ويتغلغل بين القبائل يتأمل طبائعها وأحوالها وتقاليدها، ومكنته رحلاته أثناء توليه مناصبه السياسية من مشاهدة وقائع العمران عن كثب وتأثر بأحوال العرب وانقسامهم، ولذلك اهتم في مقدمته بدراسات تفيد في إصلاح المجتمع وتمكن الحاكم من حسن تدبير الأمور.

استطاع ابن خلدون بعبقريته الفذة وذهنه الألمعي المتوقد وتفكيره الخصب وملاحظاته الفاحصة أن يتعمق في تأمل الظاهرات ويربط المتشابه منها ويبحث عن أسبابها، ويميز بين ما ينتج عنها عرضا، وما يترتب عليها عن طريق اللزوم، ويستخلص قوانينها العامة.

ويبدو أن عقله الناقد كان يعمل بنشاط خلال هذه الحياة المضطربة بحوادثها، يختزن المعلومات ويرتب الحقائق ويوازن بينها ويستنبط النتائج، وأنه عندما تهيأ له الاستقرار والتفرغ للتأليف تفاعلت الملاحظات المختزنة وبدت النتائج، فأشرقت بحوث المقدمة، وتدفقت الآراء والأفكار، فجاءت فتحا كبيرا في عالم البحوث الاجتماعية في صورة دعت إلى دهشته هو نفسه، كما دعت إلى دهشة كثير من العباقرة والمخترعين.

انتهى ابن خلدون من كتابة مقدمته في منتصف عام ٧٧٩هـ واستغرقت كتابتها خمسة أشهر، ويبدى ابن خلدون إعجابه بما وفق إليه في هذه الفترة القصيرة فيقول: "فأقمت بها (قلعة ابن سلامة) أربعة أعوام متخليا عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب وأنا مقيم بها وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة، فسالت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر حتى امتخضت زبدتها وتألفت نتائجها".

وبعد أن انتهي من هذه المقدمة بدأ في بقية أجزاء مؤلفه التاريخي، وكان هدفه في البداية هو الاقتصارعلى تاريخ المغرب، ويصرح بذلك فيقول: "وأنا ذاكر في كتابي هذا ما أمكنني منه في هذا القطر المغربي، إما صريحا أو متدرجا في أخباره وتلويحا لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب، وأحوال أجياله وأممه وذكر ممالكه ودوله دون ما سواه من الأقطار لعدم اطلاعي على أحوال المشرق وأممه، وأن الأخبار المتناقلة لا تفي كنه ما أريد منه".

ولكنه عاد بعد ذلك فوسع نطاقه، وجعله تاريخا عاما لجميع الأمم الشهيرة المعروفة في عصره وأشار إلى ذلك في فاتحة كتابه بدون أن يمحو العبارة السابقة التي تفيد اقتصاره على شئون المغرب فقال:"ورتبته على مقدمة وثلاثة كتب" وبعد أن تحدث عن المقدمة والكتاب الأول قال: والكتاب الثاني في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ بدء الخليقة إلى هذا العهد وفيه الإلماع ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم مثل النبط والسريان والفرس وبني إسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والإفرنجة، والكتاب الثالث في أخبار البربر ومواليهم من زناتة، وذكر أوليتهم وأجيالهم وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول.. فاستوعب (هذا المؤلف) أخبار الخليقة استيعابا".

وفي قلعة ابن سلامة كان ابن خلدون يعتمد في أغلب ما يكتبه على ذاكرته وعلى مراجع قليلة أتيح له الحصول عليها، ولكن عندما تقدم في تدوين الأخبار وجد من المعتذر عليه الاستمرار في إتمام العمل هناك، وأن من الضروري الرجوع إلى الكتب والمصادر التي لا غني عنها لهذا التاريخ الواسع، فقرر العودة إلى وطنه " تونس" حيث تقدم له مكتباتها الغنية ما يحتاج إليه من مراجع.

كتب إلى سلطان تونس أبى العباس-الذي سبق أن تآمر ضده لحساب أبى حمو- يرجوه الصفح والإذن له بدخول تونس، فصفح وأذن، فذهب إليها عام ٧٨٠هـ لأول مرة منذ فارقها وهو دون العشرين وأكرمه السلطان وقربه، وأمر بتوفير ما يريحه من مسكن

ومعاش واستقدم أسرته وأقام في دعة وأمن، واستمر بتـــونس متفرغـــا للبحث والتدريس لطلبة العلم حتى أتم مؤلفه ونقحه وهذبه ورفع نسخته إلى السلطان أبى العباس في أوائل عام ٧٨٤هـــ أوائل عـــام ١٣٨٢م، فتقبلها بقبول حسن، وكانت هذه النسخة تشمل الخطبة والمقدمة والكتاب الأول (وعلى هذه الأقسام الثلاثة يطلق الآن اسم مقدمـــة ابـــن خلـــدون) وتاريخ المغرب (البربر وزناتة) والدول العربية وغيرها التي اقتـــرن تـــاريخ المغرب بها وتاريخ العرب قبل الإسلام وبعده وتاريخ الدول الإسلامية.

وهذه النسخة هي التي يطلق عليها الآن اسم (النسخة التونسية) وانشده بهذه المناسبة قصيدة طويلة يمتدحه فيها ويذكر قيمة مؤلفه ومحتوياته.

وبعد أن هاجر إلى مصر أكملت هذه النسخة وأضيفت إليهـــا أقسام كثيرة أخرى في تاريخ الدول الإسلامية في المشرق وفي الأندلس وتاريخ الدول القديمة والدول النصرانية والأعجمية وتـــاريخ المغـــرب ونقحت الأقسام التي نسميها الآن بمقدمة ابن خلدون، وأضـــيفت إليهـــا بعض الفصول التي لم تكن بها من قبل، وحرر بعض فصولها تحريرا آخر جديدا، وقدم نسخة منه إلى السلطان الظاهر برقوق، ونسخة أخرى إلى خزانة الكتب في جامع القرويين بفاس مهداة للسلطان أبى فـــارس عبد العزيز بن أبى الحسن عام ٧٩٩هـــ وعرفت بالنسخة الفارسية.

وفي عام ٧٨٣هـــ صحبه السلطان أبو العبـــاس فـــي حملـــة حربية بدون اختياره، فخشي أن يعود السلطان للزج به في هذه الميادين التي أصبح يمقتها، فقرر مغادرة تونس متذرعا بقضاء فريضة الحـــج،

وبعد إلحاح وتضرع أذن له السلطان فسافر إلى الإسكندرية في منتصف شعبان عام ٧٨٤هـ-أكتوبر ١٣٨٢م.

ودعه الأعيان والأصدقاء والتلاميذ في احتفال حاشد مهيب والأسى يملأ قلوبهم وكأنهم أحسوه الوداع الأخير لأستاذ عظيم وزعيم كان له أثر كبير فيهم وفي سياسة المغرب.

يتضح من هذا أنه قضى في المغرب بعد عودته من رحلته الثانية إلى الأندلس ثمانية أعوام في الدراسة والتأليف منها أربعة أعوام في قلعة ابن سلامة (٧٧٦-٧٨٠هـ) وأربعة أعوام في تونس (٧٨٠-٧٨٤هـ).

ابن خلدون في مصر – قيامه بوظائف التدريس والقضاء:

(٧٨٤-٨٠٨هـ- ١٣٨٣-١٤٠٦م)

وصل ابن خلدون إلى الإسكندرية في عيد الفطر عام ٧٨٤هـ نوفمبر ١٣٨٢م بحجة الانتظام في ركب الحجيج، بينما السبب الحقيقي هو الفرار من اضطراب السياسة في المغرب، ولم يسافر إلى مكة، ومكث بالإسكندرية شهرا، ثم قصد إلى القاهرة، وهي موئل التفكير الإسلامي ومركز تجمع العلماء في ذلك الوقت، تجمع بين الجامع الأزهر وبين المدارس العديدة التي أنشأها سلاطين المماليك.

كانت شهرته قد سبقته إليها، ولاقت مقدمته إعجاب دوائر العلم والفكر والأدب فيها، وكان يطمح أن يلقي الرعاية والتقدير بما يتفق مع مكانته ومنزلته بين علماء عصره، ويتطلع إلى مراتب العزة

والنفوذ بكفاءته العلمية لا بالمغامرات السياسية التي ملتها نفسه، وكان في الثانية والخمسين من عمره، ولا يزال موفور النشاط والقوة.

ولقد استقبل في القاهرة من علمائها وأهلها بالترحاب والتقدير، وتجمع حوله عدد كبير من المثقفين بأروقة الأزهر، فنهلوا من علمه، واتخذ فيه حلقة للتدريس العام، ويقول ابن خلدون في زهو وتواضع يصف شدة إقبال طلبه العلم عليه: "ولما دخلتها أقمت أياما وانثال على طلبة العلم به يلتمسون الإفادة مع قلة البضاعة، ولم يوسعوني عذرا فجلست للتدريس في الجامع الأزهر" فدرس الحديث والفقه المالكي وشرح نظرياته الاجتماعية، فكانت خير إعلام عن علمه الغزير اطلاعه الواسع وقدرته على الإفصاح عن أفكاره وجذب اهتمام سامعيه والتأثير فيهم، كان محدثا لبقا بجانب تمكنه في البحوث العلمية، يحدثنا عن براعته هذه بعض تلاميذه ممن صاروا من أعلام التفكير والأدب، فيقول المؤرخ الكبير تقي الدين المقريزي في كتابه "السلوك": "وفي هذا الشهر (شوال أوذي القعدة) قدم شيخنا أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون من بلاد المغرب واتصل بالأمير الطنبغا الجو باني وتصدى للاشتغال بالجامع الأزهر، فأقبل الناس عليه وأعجبوا به" ويقول العلامة الحافظ بن حجر العسقلاني على الرغم من خصومته له في كتابه "رفع الإصر عن قضاة مصر": "إن أبن خلدون كان لسنا فصيحا حسن الترسل وسط النظم مع معرفة تامة بالأمور خصوصا متعلقات المملكة".

سعى ابن خلدون للتقرب من السلطان الظاهر برقوق ملك مصر في ذلك الوقت فعينه لتدريس الفقه المالكي بمدرسة القمحية،

وحضر مجلسة الأول بها عدد كبير من العلماء والأمراء والأكابر تقديرا له، وألقى فيهم خطابا طويلا، فزاد إعجابهم به، ويصف ابن خلدون ذلك فيقول: "وانقض ذلك المجلس وقد شيعتنى العيون بالتجلة والوقار، وتناجت النفوس بالأهلية للمناصب".

وفي عام ٧٨٦هـ عزل السلطان قاض قضاه المالكية، وعين ابن خلدون مكانه، وكان القضاء في مصر يسوده الفساد والاضطراب والميل إلى الهوى، فبذل ابن خلدون جهده في إصلاحه وتحقيق العدالة، وفي ذلك يقول في كتابه" التعريف" صـ٢٥٥ :" فقمت بما دفع إلى من ذلك المقام المحمود، ووفيت جهدي بما أمنني عليه من أحكام الله لا تأخذني في الحق لومة. ولا يزعني عنه جاه ولا سطوة، مسويا في ذلك بين الخصمين، آخذا لحق الضعيف من الحكمين (المحتكمين) معرضا عن الشفاعات والوسائل من الجانبيين جانحا إلى التثبت في سماع البينات والنظر في عدالة المنتصبين لتحمل الشهادات، فقد كان البر منهم مختلطا بالفاجر، والطيب ملتبسا بالخبيث، والحكام ممسكون عن انتقادهم، متجاوزون عما يظهرون عليه من هنا تهم، لما يموهون به من الاعتصام بأهل الشوكة، فإن غالبهم مختلطون بالأمراء معلمون للقرآن وأئمة للصلوات، يلبسون عليهم بالعدالة، فيظنون بهم الخير ويقسمون الحظ من الجاه في تزكيتهم عند القضاة والتوسل لهم، فأعضل داؤهم، وفشت المفاسد بالتزوير والتدليس بين الناس منهم، ووقفت على بعضها، فعاقبت فيه بموجع العقاب ومؤلم النكال".

وقد شهد له بدقته في تحقيق العدالة، وصرامته فـــي توقيـــع العقوبات بعض المؤرخين المعاصرين له في مؤلفاتهم، فقد وصف أبو المحاسن بن تغرى بردى ولايته للقضاء في كتابه " المنهـــل الــصافي "الجزء الثاني صـــ٣٠١ فقال: " فباشره بحرمة وافرة وعظمة زائـــدة، وحمدت سيرته، ودفع رسائل أكابر الدولة، وشفاعات الأعيان".

ويقول ابن حجر في وصفه لصرامته في توقيع العقوبات فـــي كتابه "رفع الإصر عن قضاة مصر": "وفتك فـــي كثيـــر مـــن أعيـــان الموقعين والشهود، وصار يعزر بالصفع وشبهة الزج، فإذا غضب على إنسان قال زجّوه فيصفع حتى تحمر رقبته".

وكانت صرامته سبباً في إثارة السخط عليه، فكثرت في حقـــه الوشايات لدى السلطان، وطمع في المنصب الحاقدون عليه لأهميتـــه، واستغلوا جنسيته المغربية، واتهموه بجهل الأحكام وإجراءات القضاء " فكثر الشغب عليه من كل جانب وأظلم الجو بينه وبين أهـــل الدولـــة " على حد تعبيره في التعريف صـــ٢٥٩.

وفي ذلك الوقت غرقت زوجته وأولاده وأمواله وهـــم فـــي طريقهم من تونس إلى مصر–حيث كان سلطان تـــونس قـــد حجـــزهم ليرغمه على العودة، ثم سمح لهم باللحاق به في مـــصر بعـــد توســـط السلطان برقوق–فكان لهذا الحادث أثره في نفـــسه أضـــعفت مقاومتـــه لخصومه أوزهد في منصب القضاء، فأعفى منه عام ٧٨٧هـــ بعد عام واحد من ولايته له، وبقى في منصب التدريس بمدرسة القمحية ثم قـــام

بالتدريس في مدارس أخرى فاتسعت موارده، ثم عين مرة ثانيـــة فـــي منصب القضاء عام ٨٠١هـ وعزل عام ٨٠٢هـ.

وفي سنة ٨٠٣هـ اتصل تيمورلنك وهو يحاصر دمشق -بعد أن استولى على حلب- ويبدو أن ابن خلدون كان قد عاوده داؤه القـــديم وساوره الحنين إلى المغامرات السياسية، فكان يعلق الآمال على صلته تيمورلنك، ولعله كان يرجو الانتظام في بطانته والحظوة لديه، غير انه لم يوفق إلى ذلك، فسئم البقاء في دمشق بعد ثلاثة أســـابيع، واســـتأذن تيمورلنك في العودة إلى مصر فأذن له.

وفي مصر سعي لمنصب قاضي قضاة المالكية مرة اخـــرى فنجح في مسعاه وبعد عام عزل عنه للمرة الثالثـــة فـــي رجـــب عـــام ٨٠٤هـ وقد عانى في هذه المرة من حملات خصومه ما لم يعان مثله من قبل.

ويقول السخاوي في كتابه "الضوء اللامع": "وادعـــوا عليـــه أمورا كثيرة أكثرها لا حقيقة له، وحصل له من الإهانة مـــا لا يزيـــد عليه".

وتولى منصب القضاء بعد ذلك ثلاث مرات حيث اســـتمرت الحرب سجالا حول هذا المنصب، تقلب عليه ثمانية في أربـــع ســـنين، وتولاه في المرة الأخيرة نحو شهر ونصف من شعبان عام ٨٠٨هـ إلى أن أطفئت شعلة هذه الحياة الوثابة المليئة بالنـــشاط والمغـــامرات، والحافلة بروائع الفكر والابتكار بعد أن اضاف وأكمل في مصر مؤلفه التاريخي ومقدمته كما سبق أن تحدثنا.. وكانت وفاته في ٢٦ رمـــضان

عام ٨٠٨هـ ١٦ مارس عام ١٤٠٦م وعمره ثمان وسبعون سنة ودفن بمقبرة الصوفية خارج باب النصر، وقبره بالقاهرة غير معروف حتى الآن.

ويتضح من مسيرة حياة ابن خلدون أنه تعلق برغبتين قويتين هما: حب الجاه والمنصب وحب طلب العلم وأن حياته مرت بأربع مراحل:

الأولى: مرحلة النشأة وطلب العلم في تونس.

الثانية: العمل في الوظائف الإدارية والكتابية والسياسية في بلاد المغرب والأندلس.

الثالثة: الخلوة والتأمل والتفكير والتأليف في قلعة ابن سلامة أربع سنوات ثم فترة اطلاع في مكتبات تونس أربع سنوات أخرى.

الرابعة: الانصراف إلى التدريس والقضاء حيت انصرف عن العمل السياسي واتجه للتأليف والتأمل والتفكير وقضى هذه الفترة في مصر حتى وفاته.

* * * *

منزلته العلمية وآثاره : ركز ابن خلدون في بحوثه العلمية على ناحيتين :

أولاً: الاجتماع الإنساني وشئون العمران واستغرقت هذه الدراسة مقدمة مؤلفه التاريخي والكتاب الأول منه، وهي أهم نواحي تخصصه

وألمع مظاهر نبوغه وعبقريته وإليها يرجع الفضل في شـــهرته وتخليد اسمه بين قادة الفكر في العالم، فقد ابتكر ببحوثه هذه علما جديدا لم يسبق إليه، وهو علم الاجتماع : حيث أثبت حقيقة لـــم تعرف من قبله، وهي خضوع الظواهر الاجتماعية لقوانين ثابتة، مثلها في ذلك مثل ظواهر الطبيعة التي تخــضع فـــي حركتهـــا لقوانين ثابتة، وبذلك دخلت دراسة الاجتماع الإنـــساني ضـــمن العلوم الوضعية، بعد أن كانت تدرس بعيدا عـــن نطـــاق هـــذه العلوم.

ثانيا: التاريخ، وخاصة تاريخ الأمم العربية والبربرية، وشملت بحوثه في هذا الجانب الكتابين الثاني والثالث من مؤلفه، وبـــدأ كتابـــه الثاني-ويقع في أربعة مجلدات-بالحديث عـــن أصـــل الخليقـــة وأنساب الأمم المختلفة معتمدا على الروايات المنقولة عن العهـــد القديم والإسرائيليات الأخرى، وعلى مـــا كتبـــه " هيـــرودوت " المؤرخ اليوناني، وقد أبدى شكه في صحة كثير مما نقلـــه عـــن هذه المصادر، ثم تحدث عن تاريخ العرب في الجاهلية واليهـــود . واليونان والفرس معتمدا في معظم روايته على ابن العميد، ثـــم تحدث عن الدولة الإسلامية والدول التي اتصلت بهـــا، معتمـــدا على ما كتبه المؤرخون العرب كابن هشام والواقدي والبلاذري وابن الأثير والطبري والمسعودي وابن عبد الحكم، ولكن بحوثه تمتاز عليهم بشيئين أحدهما: تحقيقات هامة على ما نقلـــوه مـــن أخبار استخدم فيها قواعد التحري التـــاريخي ومنـــاهج البحـــث

العلمي التي اكتشفها وقررها في مقدمته، واستبعد بعض رواياتهم على أنه مختلق يتعارض مع طبائع الأشياء وقوانين العمران، وشك في صحة كثير منها على أنه موضع ريبة. ثانيهما: بحوث تاريخية استمدها من مشاهداته وقراءاته الخاصة التي لم يطلع عليها مؤرخو العرب من قبله، ومن بعض مصادر كانت موجودة في عصره ولم تصل إلينا، ويظهر هذا في حديثه عن دول الإسلام في صقلية وتاريخ الطوائف بالأندلس والممالك النصرانية في أسبانيا وتاريخ دولة بنى الأحمر في غرناطة.

وقد أشاد علماء الغرب بفضل هذه البحوث على التاريخ فوصف "دوزي" رواية ابن خلدون عن تاريخ النصارى في أسبانيا بأنها: "منقطعة النظير، ولا يوجد في بحوث علماء الغرب المسيحيين في العصور الوسطى ما يستحق أن يقارن بها، وأنه لم يوفق أي عالم من هؤلاء إلى تدوين تاريخ عن هذه الدول في مثل الدقة والوضوح اللذين يتسم بهما تاريخ ابن خلدون".

واشتمل الكتاب الثالث -يقع في مجلدين (السادس والسابع)- على تاريخ البربر وزناته وما إليهم، أي على شعوب شمال إفريقية منذ نشأتهم حتى عصره، وهذا القسم من مؤلفه التاريخي يعتبر أقواها تحقيقا وأنفسها وأكثرها طرافة، وفضله كبير على بحوث التاريخ، لأن معظم ما كتبه كان تسجيلا لمشاهداته أثناء اتصاله بمختلف قبائل البربر، وتنقله بين دول المغرب، فهو يدونه لأول مرة، ولم ينقله عن مراجع أخرى، وإلى هذا ترجع أصالته واعتباره أهم مرجع للباحثين في تاريخ

هذه الدول والشعوب في العصور التي تحدث عنها، ولعظم أهمية هـذا القسم من مؤلفه كان هو الجزء الوحيد الذي ترجم إلـى لغـة أوربيـة ترجمة كاملة نشرت في الجزائر سنتي ١٨٥٢،١٨٥٦م ثم أعيد طبعها في باريس سنتي ١٩٢٥، ١٩٢٧م.

منهج ابن خلدون في تنظيم مؤلفه التاريخي: كتب كثيـر مـن المؤرخين قبل ابن خلدون مؤلفاتهم الإسلامية في صورة جداول تاريخه مرتبة وفق السنين، فتجمع حوادث كل سنة في جدول واحد على الرغم من تباعد مواطنها وعدم ارتباط بعضها ببعض، ولكن ابن خلدون اتبـع طريقة أخرى أقرب إلى الدقة والتنسيق، فقسم مؤلفه إلى كتب وقسم كل كتاب إلى فصول متصلة، وتتبع تاريخ كل دولة على حدة من البدايـة إلى النهاية مع مراعاة نقط الوصل والتداخل بين مختلف الدول.

ومع أن ابن خلدون ليس أول من ابتدع هذه الطريقة، فقد سبقه إليها عدد من المؤرخين منذ القرنين الثالث والرابع "كالواقدي" في "فتوح مصر والشام" "والبلاذري" في "فتوح البلـدان" و"ابـن عبـد الحكـم المصري" في "فتوح مصر وأخبارها" "والمسعودي" في "مروج الذهب" غير أن ابن خلدون يمتاز عن هؤلاء ببراعة التنظيم والـربط وحـسن السبك والوضوح والدقة في تبويب الموضوعات والفهارس.

براعة ابن خلدون في الترجمة عن نفسه : تعتبر ترجمة المؤلف لنفسه فنا آخر من فنون التاريخ، وقد برع ابن خلدون في هذا الفن، فقد ألحق بكتاب العبر في نهايته بابا سماه" التعريف بابن خلـدون مؤلـف

الكتاب ورحلته غربا وشرقا " ترجم فيه عـن نفـسه ترجمـة رائعـة مستفيضة من يوم نشأته إلى قبيل مماته بدقة المؤلف الأمين، دون فيها باستيعاب كل تطورات حياته حتى الأمور التي يحرص النـاس عـادة على كتمانها، لما قد تشتمل عليه من انحراف أو نقص، فتعد بذلك مـن بعض نواحيها من الفن التاريخي الـذي عـرف باسـم الاعترافـات، كاعترافات الغزالي في كتابه "المنقذ من الضلال" واعترافـات جـان-جاك-روسو في كتابه "الاعترافات".

وقد سجل في هذه الترجمة ما يتصل بتاريخه مـن حـوادث ووثائق وخطب ورسائل وقصائد وأحوال كثير من المجتمعات والـنظم التي كانت لها علاقة به، فقدم بجانب ترجمة حياته مجموعة هامة مـن الوثائق في الأدب والتاريخ والاجتماع.

ومع أن كثيرا من مؤرخي العرب وأدبائهم قـد سـبقوا ابـن خلدون في هذا الفن كياقوت الحموي في " معجم الأدباء " ولسان الدين بن الخطيب في "الإحاطة في أخبار غرناطة" والحافظ بن حجر معاصر ابن خلدون في " رفع الإصر عن قضاه مصر "والسيوطى فـي حـسن المحاضرة" غير أن هؤلاء قنعوا بتراجم موجزة.

ابن خلدون الأديب:

يعتبر ابن خلدون من كبار أئمة الأدب وأعلام البيان العربي، فمنذ تولى وظيفة الكتابة لسلطان المغرب الأقصى نهج نهجاً جديدا في كتابة الرسائل وتدوين المؤلفات. يتسم بالسهولة والوضـوح والتعبيـر

الدقيق عن الحقائق وقوة البرهان وترابط الفكرة وحسن الأداء والتناسق والتخلص من قيود السجع ومحسنات البديع التي كان النثر العربي مكبلا بها في هذا العهد، حتى ضعف مستواه، وتعقد أسلوبه وغمض معناه.

ويصف ابن خلدون الآثار السلبية للمحسنات البديعية فيقـول: "فإن تكلفها ومعاناتها يصير إلى الغفلة عن التراكيب الأصيلة للكـلام، فتخل بالإفادة من أصلها وتذهب بالبلاغة رأسا ولا يبقى في الكـلام إلا تلك المحسنات، وهذا هو الغالب اليوم على أهل العصر.

ويقول في "التعريف" عن طريقته في كتابة الرسائل: "وكان أكثـر الرسائل يصدر عني بالكلام المرسل وانفردت به يومئذ، وكان مستغربا عندهم بين أهل الصناعة ".

وقد عالج ابن خلدون الشعر ونظم عدة قصائد، وأنشد السلطان كثيـرا منها في مناسبات عدة، ولكنه لم يوهب استعدادا كافيا له، ولهذا يقـول: "ثم أخذت نفسي بالشعر فانثال عليّ منه بحور توسطت بـين الإجـادة والقصور".

وفي الحقيقة لم يكن أسلوب ابن خلدون في الكتابة جديدا على الأدب العربي، بل كان إحياء وبعثا للأسلوب العربي في عصر قوتـه أيام عبد الحميد الكاتب والجاحظ، وقد نجد في عبارات المقدمة بعـض مظاهر الضعف والركاكة أحيانا، كما نجد كلمات عامية وأخطـاء فـي اللغة والاشتقاق، وقد لا نجد له تأثيرا كبيرا على أسلوب الكتابـة فـي عصره، غير أن هذا البعث لأسلوب الكتابة على يد ابن خلدون كان له أثره الكبير على أقلام الكتاب في العصر الحديث، فحينما طبعت المقدمة

في مصر وبيروت وانتشرت ودرست في المعاهد أثر أسلوبها على جميع نواحي التأليف والصحافة والخطابة والرسائل، فأفادت العلوم بمادتها ومنهجها وأفادت الآداب بصيغتها وشكلها، فاستعمل الكتاب بعض المصطلحات التي ابتكرها ابن خلدون، واشتقها من بعض الأصول العربية ليعبر عن الأفكار الجديدة، فقد استخدم كثيرا من المفردات والعبارات في معان علمية لم يسبق استعمالها فيها، وإن كانت تتصل بمعانيها الأصلية بعلاقة مقررة في علم البيان، ومن ذلك إطلاقه كلمة "العمران" على الاجتماع الإنساني "وعلم العمران" على البحوث التي تدرس ظواهر الاجتماع الإنساني للكشف عن القوانين التي تحكمها، و"العصبية" على القوة والمنعة الناشئتين من روابط القرابة بين أفراد العشيرة أو القبيلة، و"العرب" بمعنى البدو.

وقد عبر ابن خلدون عن ضرورة الابتكار في اللغة، وهو يتحدث عن أهل التصوف فقال: "ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم، إذ الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة، فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف اصطلحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه".

ابن خلدون دائرة معارف: كان متمكنا من الفقه المالكي والحديث، وحفظ القرآن وجودة بالقراءات ودرس التفسير وأصول الفقه وعلم الكلام، واللغة بفروعها والمنطق والفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية وما كتبه عن الجغرافيا والعلوم في مؤلفه يدل على سعة معارفه.

وقد تفرغ في العشرين عاما الأولى من حياته للدراسة، ولـم ينقطع بعد ذلك عن استيعاب التراث الثقافي القديم، ومتابعـة الحركـة الفكرية في عصره، بدافع الرغبة في العلم وبعامل المنفعة ومتطلبـات السياسة فخدمة الملوك وعظم المنزلة في ذلك الوقت تتوقف على نباهة الشأن في العلوم والآداب.

ثم أتيح له بعد أن ابتعد عن المغامرات الـسياسية أن يتفـرغ للدراسة ووظائف التدريس والقضاء فترة تزيد على ثلاثين سنة، وكانت عبقريته الألمعية معوانا له على التعمق والتفوق في كل مناحي المعرفة.

مؤلفات ابن خلدون:

يذكر لسان الدين بن الخطيب في ترجمته لابن خلـدون فـي كتابه "الإحاطة في أخبار غرناطة" إن ابن خلدون "رح البردة ولخـص كثيرا من كتب ابن رشد وعلق للسلطان أيام نظره في العقليات تعليقـا مفيدا في المنطق، ولخص مختصر الإمام فخر الدين الـرازي، وألـف كتابا في الحساب، وشرع في شرح الرجز الصادر عنى فـي أصـول الفقه بشيء لا غاية فوقه في الكمال"، ولكن لم يصل إلينا شئ من هـذه البحوث، كما لم يشر إليها ابن خلدون في" التعريف"، فيبدوا أنها مجرد كراسات كانت معدة للتدريس، ولم يكن لها أهمية، كما لم يـشر ابـن الخطيب إلى كتاب "العبر" لأنه توفي عام ٧٧٦هـ قبل أن يبـدأ ابـن خلدون كتابته.

وتحدث ابن خلدون عن بحث طلبه منه " تيمورلنك " في وصف المغرب، فأعده وقدمه إليه، ويبدو أنه مجرد تلخيص لما ذكره في كتاب " العبر" في وصف بلاد البربر.

ولم يصل إلينا من آثار ابن خلدون إلا "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" مقدمته وملحقه في "التعريف"

* * * * *

البحوث الاجتماعية قبل ابن خلدون:

منذ عصور سحيقة فطن الإنسان إلى خضوع الكواكب والنجوم لقوانين ثابتة، ومع ارتقاء الفكر الإنساني، أخذ الاعتقاد بخضوع الظواهر لقوانين ثابتة يتسع نطاقه حتى شمل كل نواحي الطبيعة وكل مظاهر الحياة، أما الظواهر الاجتماعية فلم يوجه أحد جهوده قبل ابن خلدون لدراستها والكشف عن قوانينها، لأن أحد لم يفطن إلى خضوعها لقوانين كسائر الظواهر الأخرى، بل كان المعتقد أن ظواهر الاجتماع خارجه عن نطاق القوانين، تسير حسب المصادفات وتخضع لأهواء القادة وتوجيهات الزعماء والمشرعين ودعاة الإصلاح.

لذلك اتجهت دراسة الباحثين من قبل ابن خلدون للظواهر الاجتماعية اتجاهات تختلف اختلافا جوهريا عن الأسلوب الذي سلكه علماء الطبيعة والرياضة في دراستهم لظواهر علومهم.

وترجع هذه الاتجاهات إلى ثلاثة طرق :

١- الطريقة التاريخية الخالصة التي تصف الظـواهر فـي الماضـي والحاضر دون أن تستخلص شيئا من هذا الوصف يتعلق بطبيعـة الظواهر وقوانينها، وسار في هذا الاتجاه جميع المؤرخين من قبل ابن خلدون فهم يعالجون مسائل التاريخ العام وينتقلون مـن حـين لآخر إلى نظم السياسة والاقتصاد والقـضاء والأسـرة والتربيـة واللغة، وسار على ذلك من درسوا تاريخ ظواهر الاجتمـاع فـي صورة مستقلة كابن حزم في دراسته للملل والنحل.

٢- الطريقة الثانية هي طريقة علماء الدين والخطابة والأخلاق وهـي الدعوة إلى المبادئ التي تقررهـا الظـواهر الاجتماعيـة وبيـان محاسنها وترغيب الناس فيها وتحذيرهم مـن تجاوزهـا، وهـي الطريقة التي اتبعها ابن مسكويه في كتابه "تهذيب الأخلاق" والإمام الغزالي في كتابه "إحياء علوم الدين".

٣- الطريقة الثالثة هي التي يوجه أصحابها كل عنايتهم إلى ما ينبغـي أن تكون عليه الظواهر الاجتماعية بحسب المبادئ المثاليـة التـي يرتضيها كل منهم كأفلاطون في كتابه " الجمهورية " وكما فعـل القارابي في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة".

إنشاء علم الاجتماع : هذه الطرق الثلاث من الدراسات التي سبقت لم يرض عنها ابن خلدون.. واتجه بدلا منها إلى دراسة الظواهر الاجتماعية دراسة تحليلية تؤدي إلى الكشف عن طبيعتها والقوانين التي تخضع لها، كما تدرس ظواهر الفلك والطبيعـة والكيميـاء ووظـائف

الأعضاء وغيرها من العلوم-أي دراستها دراسة وصفية-هذه هي المهمة التى وقف عليها ابن خلدون دراسته في مقدمته، ولم يسبقه فيها أحد، وهي مهمة لا تتاح إلا لمن ثبت لديه من مشاهداته وتأملاته العميقة لشئون الاجتماع الإنساني أن الظواهر الاجتماعية لا تشذ عن بقية ظواهر الكون، وأنها محكومة مثلها بقوانين ثابتة.

لقد اتجه ابن خلدون اتجاها وصفيا واقعيا فانفرد في عصره بالاتجاه العلمي الواقعي الذي يرتكز على دراسة حقائق الاجتماع دراسة علمية وصفية تحليلية، فرغب في معالجة الظواهر الاجتماعية بصورة جديدة ونظر إليها من خلال منظور فكري مغاير لما كان سائدا في عصره، فأصول الفقه يتعرض للمسائل التشريعية وغايته شرح هذه الأصول، والمباحث السياسية والكلامية تعرضت للخلافة على أنها نظام ديني ولم يفسر أحد هذه الظواهر بوصفها ظواهر اجتماعية لها أسبابها العميقة في طبيعة الاجتماع الإنساني.

أراد ابن خلدون وصف هذه الظواهر وتحليلها بما يؤدي إلى الكشف عن طبيعتها والقوانين التي تحكمها أي دراستها كما تدرس الظواهر الطبيعية. كان لابن خلدون أغراض يرغب في تحقيقها من خلال إنشائه لعلم الاجتماع

وهي أغراض مباشرة وغير مباشرة.

فالأغراض المباشرة هي رغبته في أن يختص بالظواهر الاجتماعية علم مستقل يحاول الكشف عن طبيعتها ووظائفها ويقف على القوانين التي تخضع لها، وقسم ابن خلدون هذا العلم إلى قسمين :

الأول: يختص بدراسة بنية المجتمع مثل الظـواهر المتـصلة بالبـدو والحضر وتوزيع الأفراد على المساحة التي تشغلها، وتخطيط المدن والقري والمدنيات القديمة.

الثاني: يختص بدارسة الـنظم العمرانيـة (الـسياسية والاقتـصادية والتربوية والعائلية والأخلاقية والدينية واللغوية) ودراسته فـي القسمين استوعبت معظم فروع على الاجتماع. أما الأغـراض غير المباشرة فهي تخليص البحوث التاريخيـة مـن الأخبـار الكاذبة عن طريق إنشاء علم جديد ينتفع بحقائقه وقوانينه فـي تصحيح حقائق التاريخ وتعليل حوادثه.

يتضح من هذا أن من الأسباب التي دفعت ابن خلدون لإنشاء علم الاجتماع هو رؤيته كتب المؤرخين وقد اشتملت على كثيـر مـن الأخبار الكاذبة والمختلقة فرأى ضرورة تخليصها من هـذه الأخبـار بإنشاء أداة يميزون بها بين ما يحتمل الصدق وما لا يمكـن أن يكـون صادقا من الأخبار المتعلقة بظواهر الاجتماع حتى يستبعدوا الأخيـرة ويركزوا جهودهم حول ما يمكن وقوعه.

وقد رأى ابن خلدون أن أسباب أخطاء المؤرخين في الأخبار والكذب فيها ترجع إلى ثلاثة أمور :

الأول: أمور ذاتية تتعلق بالمؤلف ومدى انقياده لميوله وأهوائه وتشيعه للأراء والمذاهب مما يجرد الباحث من حريته ويجعلـه أسـيرا لهـذا الرأي، واقتصاره في الأخبار على مجرد النقل دون النظر في أصـول

الظواهر والثقة بالناقلين بينما يجب على الباحث ألا يركن لهذه الثقة، بل عليه أن يتحقق من منطقية أقواله، والذهول عن المقاصد، فالكثير لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه، كما أن بعض العلماء والمؤرخين- خروجاً عن موضوعية البحث- يتقربون من أصحاب المراتب العالية والسلطان بالثناء للحصول على الجاه.

وفي ذلك يقول ابن خلدون في مقدمته: "تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر" فينسبون إليهم من الأعمال والمآثر ما ليس لهم "وتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكثر راغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها" وعن ميل المؤلف إلى هواه ومذهبه يقول ابن خلدون: "التشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حالة من الاعتدال في قبول الخبر أعطته من التمحيص والنظر حتى يتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقه من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاء والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله".

ويرى ابن خلدون أن علاج هذه الأسباب يتحقق بتجرد نفس المؤرخ من الهوى ومن عوامل الانحراف الأخرى وأن يقدم على بحوث التاريخ بدون رأى مسبق مع تمحيص كل خبر تحوطه ريبة.

الثاني: الجهل بالقوانين التي تخضع لها الظواهر الطبيعية، فكثيرا ما يجهل المؤرخون هذه القوانين فيسجلون أخبـارا تحكـم هـذه القوانين باستحالة حدوثها.

وعلاج هذه الناحية يكون بإلمام المؤرخين بقوانين العلوم الطبيعية.

الثالث : الجهل بالقوانين التي تخضع لها ظواهر الاجتماع الإنـساني، وفي هذا يقول ابن خلدون في المقدمة: "ومن الأسباب المقتضية له أيضا (للكذب في الأخبار) الجهل بطبـائع الأحـوال فـي العمران فإن كل حادث لا بد له من طبيعة تخصه فـي ذاتـه، وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفـا بطبـائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانـه ذلـك فـي تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب "وأما إذا اعتمـد في الأخبار" على مجرد النقل ولم تحكـمّ.. طبيعـة العمـران والأحوال في الاجتماع الإنساني، فربما لم يؤمن مـن العثـور ومذلة القدم والحيد عن جادة الصواب.

من ذلك مثلا ما نقله المسعودى وكثير من المـؤرخين عـن جيوش بني إسرائيل، وأن موسى عليه السلام أحصاهم في التيه بعد أن أجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها فكـانوا ستمائة ألف أو يزيدون " فهذا الرقم تحكم القوانين التي يخضع لها تزايد السكان في المجتمع الإنساني بعدم إمكان صحته.

ويرى ابن خلدون أن للمؤرخين العـذر فـي الجهـل بهـذه القوانين، ولهم العذر في هذا النوع من الأخطاء لأن قوانين الاجتماع لم

تكن قد اكتشفت بعد، ولهذا اهتم ابن خلدون بدراسة الظاهرات الاجتماعية، وكشف قوانينها لتخليص البحوث التاريخية من الأخبار الكاذبة وحماية المؤرخين من الوقوع في الأخطاء.

وفي هذا يقول ابن خلدون: "فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة ،أن ينظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضا لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك، كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب بوجه برهاني، لا مدخل للشك فيه، وحينئذ فإذا سمعنا عن شيئ من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه، وكان لنا ذلك معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه، وهذا هو غرض الكتاب الأول من تأليفنا، وكأن هذا علم مستقل بنفسه، وكأنه علم مستنبط النشأة ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة".

وعصمة المؤرخين من الأخطاء، وإن كانت سببا هاما دعا ابن خلدون إلى إنشاء هذا العلم فهي فائدة غير مباشرة وغير ذاتية لهذا العلم - كما سبق أن ذكرنا-أما فائدته المباشرة وغرضه الذاتي المتمثل في الكشف عن القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية، فيشير إليها في المقدمة بقوله:" وإذا كانت كل حقيقة متعقلة طبيعية يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم

وحقيقة علم من العلوم يخصه...وهذا إنما ثمرته (غير المباشرة) في الأخبار فقط.. وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة".

<u>مقدمة ابن خلدون : موضوعها وغرضها :</u> عالج ابن خلدون في مقدمته ما يسمى الآن "الظواهر الاجتماعية " وما سماه هو "واقعات العمران البشرى" أو أحوال الاجتماع الإنساني" ولم يعرف هذه الظاهرات أو يبين خصائصها، أو يميزها عما عداها من الظواهر، كما فعل بعض علماء الاجتماع المحدثين مثل العلامة "دور كايم" في كتابه "قواعد المنهج الاجتماعي" وإنما اكتفى ابن خلدون بالتمثيل لها في فاتحة مقدمته إذ يقول: "إنه لما كانت طبيعة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومعاشهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال" ويقول: "ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع".

والظواهر الاجتماعية هي القواعد والاتجاهات العامة التي يتخذها أفراد مجتمع ما أساسا لتنظيم شئونهم الجمعية وتنسيق العلاقات التي تربطهم بعضهم ببعض والتي تربطهم بغيرهم-وهذه الظواهر تنقسم أقساما متعددة سواء من حيث وظائفها أومن حيث علاقتها بالتفكير والعمل أو من حيث استقرارها وتطورها.

ويبدو أن ابن خلدون كانت لديه فكرة واضحة عن اتساع نطاق الظواهر الاجتماعية وشمولها لجميع هذه الأنواع لأنه عرض لها جميعا بالدراسة، فقد عرض للنظم التي يسير عليها التكتل السكاني نفسه مبينا أثر البيئة الجغرافية في هذه الظواهر، وهو القسم الذي سماه العلامة "دور كايم" "علم البيئة الاجتماعية، وظن أنه هو ومدرسته أول من درس هذا القسم من علم الاجتماع وأول من اكتشف خواصه الاجتماعية وأول من أدخله في مسائل علم الاجتماع، ولم يدركوا أن ابن خلدون سبقهم إلى ذلك بأكثر من خمسة قرون-وبحث ابن خلدون الظواهر المتصلة بالبدو والحضر وأصول المدنيات ونظم الحكم وشئون السياسة والظواهر الاقتصادية والتربوية والعلوم، وأصنافها، والتعليم وطرقه، والظواهر القضائية والخلقية والجمالية والدينية واللغوية، ودرس ابن خلدون كل طائفة من هذه الظواهر في حالتي استقرارها وتطورها معا، ومزج بين ما يتمثل منها في قوالب للتفكير والفهم، وما يبدو منها في صورة نظم للعمل والسلوك.

وكان هدف ابن خلدون من دراسته للظواهر الاجتماعية الكشف عن القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر في نشأتها وتطورها، أي الكشف عن الأصول العامة التي تبين ارتباط الأسباب بمسبباتها والمقدمات بنتائجها اللازمة، أو كما يقول "منتسكيو": "التي تعبر عن العلاقات الضرورية التي تنجم عن طبيعة الأشياء".

ابن خلدون منشئ علم الاجتماع : من بحوث ابن خلدون في المقدمة يتألف علم جديد سماه "علم العمران البشرى" أو "الاجتماع الإنساني" وهو ما يسمى الآن "السوسيولوجيا" أو "علم الاجتماع".

وإلى هذا يشير ابن خلدون: "وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهى بيان ما يلحقه من العوارض لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وصفيا كان أو عقليا".

وما يقصده ابن خلدون من قوله "ما يلحق المجتمع من العوارض لذاته" -وهى كلمة استعملها في مواطن كثيرة من مقدمته-هو نفس ما يقصده العلماء من كلمة "القوانين"، يوضح هذا ما كتبه عن علم الهندسة إذا يقول: "هذا العلم هو النظر في المقادير..، وفيما يعرض لها من العوارض الذاتية مثل أن كل مثلث فزواياه مثل قائمتين".

ويقرر ابن خلدون أنه فيما يعلم لم يسبقه أحد في دراسة ظواهر الاجتماع على هذا النحو فيقول :" واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة، أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص، وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية... فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه".

ويتابع أبن خلدون حديثه: "وكأنه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة، ما أدري أغفلتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم. ثم يعقب على ذلك بعبارة يظهر فيها تحفظ

العلماء وتواضعهم فيقول: "ولعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه، ولم يصل إلينا، فالعلوم كثيرة، والحكماء في أمم النوع الإنساني متعـــددون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل".

تفسير ابن خلدون لنشأة المجتمع الإنساني وعوامل نشأة الحياة الاجتماعية:

الاجتماع الإنساني أمر طبيعي وضروري فالإنـــسان مـــدني بـــالطبع، والمجتمع شئ طبيعي، وهو بهذه الصفة يخضع لقوانين عامة.

والعوامل التي ترجع إليها نشأة الحياة الاجتماعية هي:

١-الضرورة وهي طبيعية ولها مظهران ضرورة اقتصادية وضرورة دفاعية.

٢-الشعور الفطري الذي زودت به الإنسانية لتحقيق الحياة الاجتماعية.

٣-ميل الفرد ورغبته الخاصة في تحقيق فكرة الجمعية، أي لا بد من تدخل جانب الإرادة.

وعندما ينشأ المجتمع نتيجة العوامل السابقة يكـــون مـــسرحا لطائفتين من الظواهر، هما:الظواهر الطبيعية مـــن منـــاخ وجغرافيـــا والظواهر الاجتماعية، وهذه الظواهر يتشابك بعضها مع بعض فهـــي نسيج متماسك.

ويذهب ابن خلدون إلى أن هاتين الطائفتين من الظـــواهر لا تعمل إحداهما مستقلة عن الأخرى، والظواهر الاجتماعيـــة لا تتـــأثر بالظواهر الطبيعية فحسب، بل تتأثر كذلك بظـــواهر اجتماعيـــة مـــن

طبيعتها، وفي هذه النقطة يسبق ابن خلدون المدرسة الفرنسية الاجتماعية المعاصرة.

منهجه في البحث وطريقته في عرض الحقائق : استخلص الباحثون منهجه من أقواله ومن طريقة عرضه للمسائل الاجتماعية، وقد مر ابن خلدون في بحثه للظواهر الاجتماعية بمرحلتين :

الأولى: ملاحظات حسية وتاريخية لظواهر الاجتماع، فقد جمع المواد الأولية لموضوع بحثه من المشاهدات ومن صفحات التاريخ.

الثانية: عمليات عقلية يجربها على هذه المواد الأولية، ويصل عن طريقها إلى استخلاص القوانين التي تحكم هذه الظواهر الاجتماعية.

وهذا هو المنهج الرئيسي للباحثين في علم الاجتماع.

أما قواعد المنهج العامة في مقدمة ابن خلدون والتي يجب أن يلتزم بها كل باحث للظواهر الاجتماعية فهي:

١- الإلمام بمختلف جوانب المعرفة فهي قاعدة أساسية للبحث العلمي في أي من فروع الدراسات وهذا لا يتعارض مع التخصص في العلوم لأن هناك تداخل بين الظواهر وتأثير متبادل بينها.

٢- معرفة طبائع العمران، فالباحث لمجتمع من المجتمعات يجب عليه أن يدرس بناءه الاجتماعي وعادات الأفراد والثقافة السائدة في هذا المجتمع، فكل هذه الأمور تمكن الباحث من الدراسة العلمية الواقعية. ويرى ابن خلدون أن المجتمعات تختلف بعضها عن

بعض، كما يرى أن من طبائع العمران التغير الذي تخضع له المجتمعات "أحوال العالم والأمم وعوا ئدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة".

٣- الموضوعية: لأن الدراسة العلمية السليمة تستلزم الدراسة الحيادية والبحث والتمحيص في المعلومات قبل إصدار تعميمات، ودراسة الظواهر موضوع الدراسة دراسة تحليلية للوقوف على أسبابها وعللها. وقد نبه ابن خلدون الباحثين إلى عدم التحيز لآرائهم الشخصية أو آراء معينة عند دراسة الظاهرة الاجتماعية، ويجب عليهم الحذر عنه إصدار القوانين التعميمية.

وبجانب القواعد السابقة التي يجب أن يلتزم بها كل باحث وضع ابن خلدون قواعد منهجية التزم هو بها -وهي قواعد المنهج الخاصة- ويرى أن الباحث في علم العمران يجب أن يلتزم بها أيضا ومنها:

١- ضرورة الاعتماد على الملاحظة المباشرة التي تتم بطريقة علمية ونقدية في ضوء التجربة الشخصية والتجربة الإنسانية بالنسبة للظاهرة المدروسة، فهو من هذه الناحية حسي النزعة.

٢- يجب استخدام منطق التعليل، فعلى الباحث إظهار ما بين الظواهر من اقتران سببي.

٣- يجب على الباحث أن يعتمد على منهج المقارنة، وقد أدرك قيمتها عندما قام بأسفاره، وأدرك مدى تباين المجتمعات وتشابهها، وأرجع هذه العوامل إلى أثر البيئة والعوامل الجغرافية.

٤- يحرص ابن خلدون على دراسة الظاهرة العمرانية فـــي حـــالتي استقرارها وتطورها.

٥- لم يضع تعريفا محددا للظاهرة الاجتماعيـــة، لكنـــه أشـــار إلـــى خصائصها ومنها: نسبية الظاهرة العمرانيـــة-تفـــسير الظـــاهرة العمرانية بظاهرة عمرانية أخرى. (وقد نادى بها "دور كايم" بعد ابن خلدون بخمسة قرون)-وقد علل ابن خلدون تطور العـــادات والعرف بتطور العاملين الاقتصادي والسياسي-جبرية الظـــاهرة الاجتماعية (وبهذا سبق الاجتماعيين المحدثين الذين رتبوا علـــى مخالفتها عقوبة اجتماعية).

مما سبق يتبين أن ابن خلدون قد أدرك الكثير مـــن القواعـــد المنهجية السليمة التي يلتزم بها الباحثون الآن.

وأما طريقة عرضه للحقائق فتشبه طريقة المحدثين من علماء الهندسة في عرض نظرياتهم، فهو يعنون كل فقرة بقانون أو فكرة مـــن القوانين أو الأفكار التي انتهى إليها، ثم يأخذ في بيان الحقـــائق التـــي استخلص منها هذا القانون أو هذه الفكرة، أي يأخذ في البرهنة عليهـــا، ولا يقتصر على ما رآه أو قرأه في الكتب، بل يلجأ أحيانا إلى البرهنـــة المنطقية الخالصة إن كان هناك طريق للدليل العقلي، وإلـــى التعليـــل بحقائق العلوم الطبيعية أو علم النفس، إن كانت هناك عناصر يقتنع بها الإنسان عن طريق هذه الحقائق، ومما يشهد على ذلك الفقرة التي جعل عنوانها : "فصل في أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء" فقد عنون هذه الفقرة بفكرة أو قانون ثم أخذ فـــي البرهنـــة

عليه، فبدأ بالبراهين المستمدة من مقولات العقل الخالص، ومن حقـائق علم النفس وعلم الحياة وعلم الحيوان فقال: "والسبب في ذلك والله أعلم ما يحصل في النفوس من التكاسل إذا ملك أمرها عليها.." الخ ثم خـتم البحث بأدلة مستمدة مما شاهده وما اطلع عليه في بطون التاريخ مـن ظواهر اجتماعية فقال "واعتبر ذلك في أمة الفرس...." الخ

وأحيانا يمهد ابن خلدون لبحثه بدراسات تمهيدية حين يـرى حاجة إلى ذلك، أو يدون هذا التمهيد أثناء معالجته لهذا البحث، كما فعل في الباب الأول حينما تكلم عن الحقائق الجغرافية تمهيدا لكلامه عن أثر البيئة الجغرافية في الحياة الفردية والاجتماعية.

وابن خلدون في بحوثه التمهيدية مجرد ناقل للحقائق يجمعهـا ويلخصها، ويسجل الآراء ويرجح بعضها على بعـض، أمـا ابتكـاره وتحقيق أغراضه من دراساته فلا يظهر إلا في البحوث الأصيلة مـن مقدمته.

* * * * *

نظريات ابن خلدون التي انتهت إليها المقدمة :

استنتج ابن خلدون من دراسته للظواهر الاجتماعية عددا كبيرا من القوانين والأفكار:

نظريات اجتماعية:

فمن دراسته للبنية الاجتماعية انتهى إلى عدة أفكار وقوانين منها:

"أن المدن العظيمة والهياكل المرتفعة إنما يشيدها الملك الكبير" و"أن الهياكل العظيمة لا تستقل ببنائها الدولة الواحدة "وأن الدول أقـدم من المدن والأمصار "وأن الملك يدعو الى نزول الأمصار" و"أن تفاضل الأمصار والمدن فى كثرة الرفة لأهلها، ونفاق (رواج) الأسواق إنما هو فى تفاضل عمرانها فى الكثرة والقلة" "وأن الأمصار التي تكون كراسي للملك تخرب بخراب الدولة وانتقاصها "...الخ.

ونشير هنا إلى بعض دراساته الاجتماعية:

التطور الاجتماعي: استفاد ابن خلدون من دراساته للتاريخ الإسلامي وللشعوب الشرقية ووصل إلى قانون عام لتطور المجتمع البشري، لأنه يؤمن بالوجود الذاتي للظواهر الاجتماعية وخضوعها للقوانين (وسـبق في هذا الفيلسوف الفرنسي "مونتسيكو").

ويعتبر قانون التطور الاجتمـاعي مـن العلامـات المميـزة لدراساته الاجتماعية، فعند دراسته لحركة تطور المجتمعـات البـشرية وجد تشابها بينها وبين تطور الكائن الحي ،(وسبق في هـذا هريـرت سبنسر في فكرة بناء التطور الاجتماعي على أساس بيولوجي).

فهو يرى أن المجتمع البشري يولد كالطفل ثم يـشب وينمـو ويقوى ثم يضعف ويشيخ ويضمحل وأن هذا التطور أمر طبيعي لا بـد من حدوثه ولا راد له وأنه يتحرك في نظام حتمي يجعل مـن دورتـه قانونا لا مرد لحركته.

فعند ابن خلدون ليس هناك تقدم مطلق وإنما التقدم دائري.

ويمر التطور الاجتماعي عنده بأربع مراحل هي:

المرحلة الأولى: ويسميها البداوة وفي هذه الحالة يكون شكل المجتمع متماسكا، فالقبيلة هي الوحدة الأساسية، والعصبية هي التي تحقق هذا التماسك، والعلاقات الاجتماعية تأخذ شكل التعاون والتضامن لإشباع الحاجات الضرورية للفرد.

المرحلة الثانية: حالة الملك، ويفسر قيامها بأنه عندما تقوى العصبية تزداد شجاعة الأفراد ويقوى ساعدهم، فيتشجعون على الغزو والفتح وإقامة الملك، وفي هذه المرحلة تنشأ البلدان والأمصار، ويتطور المجتمع من حالة الرعي والفلاحة إلى مرحلة التحضر والعمران، وشكل علاقات هذه المرحلة هو الصراع الذي يقوم بين الحاكم ومنافسيه من أهل عصبيته لإضعاف شوكتهم والانفراد بالحكم، وهذا ما يتحقق في نهاية المرحلة الثانية.

المرحلة الثالثة: حالة الحضارة، وهي التفنن في الترف، وهي غاية العمران، وتتحقق عندما تستقر الأمور للحكم ويقوى الملك، فيتجه الأفراد إلى إتقان الصناعات والمهارة فيها والتأنق في الملبس والمسكن والنزوع إلى حياة الترف وإشباع الرغبات والشهوات.

وفي هذه المرحلة تتساند مجموعة من الأسباب لإضعاف الدولة من أهمها:

١- ضعف العصبية لاتساع الملك واعتماد الحاكم على أفراد من خارج عصبيته، هذا مع ملاحظة أن تقدم المجتمع وتحضره

وانتقاله من حياة الرعي والفلاحة إلى حياة الصناعة يــؤدي إلـــى ضعف العصبية.

٢- انشغال الأفراد بجمع المال والتأنق في الملبس والمسكن والانغماس في الترف والملذات ينسيهم قضية الدفاع عن أنفسهم ممـــا يكـــون سببا في ضعف المجتمع.

المرحلة الرابعة : حالة الانحلال والفناء للمجتمع، وفيها يتعرض للغزو الخارجي وينتصر الأعداء نتيجة الضعف والوهن في المجتمع.

ومن هنا تبدأ حالة بداوة من جديد، ويمر المجتمع بدورة جديدة مرة أخرى، فالتطور عنده يأخذ شكلا دائريا (وهنا يسبق "بيكون" فـــي تصور التطور الاجتماعي بهذا الشكل، ويقف على النقيض من "هيجل" و"ماركس" اللذين يريان أن التطور ليس دائريا بل حلزونيا وإلى الأمام دائما).

<u>فكرة التقدم الاجتماعي عند ابن خلدون</u> :

رغم اتهامه بالتشاؤم، إلا أن فكرة التقدم الاجتماعي تتــضح في قانونه الذي فسربه تطور المجتمع، حين لا حظ ان مراحل التطور يصاحبها دائما تقدم ملحوظ في مختلف جوانب الحياة الاجتماعيـــة وأن هناك عوامل متعددة تزيد من سرعة التقدم منها:

١- أن الدولة في بدايتها تقوم على دعائم العصبية والفضيلة والــدعوة الدينية أو المبدأ السياسي فإذا سارت في مرحلة النمو تبدأ مظــاهر الحياة الاجتماعية في التبدل والتطور إلى أشكال جديـــدة تتــصف

بالتعقيد وتشابك العلاقات وتعدد الأنظمة والأجهزة التي تشرف على ضبط المجتمع وتحقيق تماسكه واستقراره، وهذا يحد من تصرف الحكام وفق أهوائهم، فتنشأ معايير ودعائم جديدة تثبت وجودها، ويظل التطور في أنظمة الدولة ومظاهر حياتها الاجتماعية قائما حتى يبلغ غاياته في التقدم وهي تحقيق الحضارة.

ويربط ابن خلدون بين عمر الدولة وعمر الحضارة غير أن عمر الدولة قد يطول أو يقصر تبعا لطول عمر الحضارة أو قصرها.

٢- أن البيئة الطبيعية تلعب دوراً هاما في سرعة التقدم.

٣- أن العدالة التي تستمد مقوماتها من استقامة القائمين على أمر الدولة تعتبر عاملا هاما في سرعة التقدم.

غير أن التقدم يبدأ في الاضمحلال والسير نحو الفناء عندما يصل المجتمع إلى مرحلة الحضارة التي تمثل مناخاً خصبا للفساد، حيث الراحة والسكون والترف، فيفقد الحكام والمحكومون دوافع العمل الخلاق الأمر الذي ينعكس على تقدم المجتمع نفسه.

<u>التنبؤ الاجتماعي عند ابن خلدون</u> : يرى أن غاية العلم هي التنبؤ، فالظروف المتشابهة ينتج عنها وقائع متشابهة، فنعرف الحاضر إذا تكاملت لنا معرفة الحوادث الماضية ونتنبأ على ضوء الحاضر بما سيقع في المستقبل من أحداث، فالحياة الاجتماعية تخضع لقوانين ثابتة تنتظمها وتفسرها.

ومفهوم التنبؤ الاجتماعي يكمن في لب قانونه في التطور الاجتماعي، فالفهم التطوري عنده بمثابة تنبؤ بالطريق الذي سوف تسلكه المجتمعات الإنسانية في سيرها نحو المستقبل.

وتتوقف صحة مفهوم التنبؤ عند ابن خلدون على درجة سلامة قانونه التطوري الذي ينطوي على مفهومه للتنبؤ، ولقد تعرض هذا القانون للنقد على أساس أنه بني على استقراء ناقص سنشير إليه فيما بعد، كما بنى حركة التطور في المجتمع على أساس حيوي بيولوجي مما أفقده الأساس المنهجي السليم، من هنا فإن تنبؤ ابن خلدون التشاؤمي بشكل المجتمعات الإنسانية ومراحل سيرها يصبح غير صحيح وغير محقق كما يؤكده واقع تطور المجتمع الإنساني.

التفاعل بين الإنسان والبيئة الطبيعية :

اهتم ابن خلدون بدارسة مظاهر هذا التفاعل التي تعني بدراسة أشكال التجمعات وعدد الوحدات وتوزيعات السكان وتهتم بدراسة تباين هذه الأشكال والوحدات وتتبع أثر العوامل الطبيعية في النظم الاجتماعية.

أدرك أن هناك تأثيرا متبادلا بين الإنسان والطبيعة فالمناخ له أثر في أمزجة الناس وطرق معيشتهم وطريقة سلوكهم، فدرجة الحرارة في الإقليم تؤثر في كثافة السكان، ومن الملاحظ أن الحضارات العريقة نشأت في الأقاليم المعتدلة " فإفراط الحر يفعل في الهواء تجفيفا ويبسا يمنع من التكوين ....الخ.

ويقول تحت عنوان: (في أثر الهواء في أخلاق البشر)، "إذا كان الهواء ساخنا فإنه يبعث على النشوة، ويكون السكان أسرع استجابة لدواعي الفرح والسرور وأكثر انبساطا، أما سكان التلول الباردة فترى أهلها مطرقين إطراق الحزن ويفرطون في نظر العواقب ".

فالمناخ يؤثر في مزاج الناس وفي سلوكهم : فسكان المناطق الحارة يميلون إلى الدعابة والمرح أما الباردة فمتحفظون لا يظهرون مشاعرهم بسهولة، ويتميزون بالتدبر في معاشهم".

التخطيط الإقليمي ونشأة المدن:

تحدث عن هذه القضية وهي من الموضوعات الهامة في علم الاجتماع الحضري فأشار إلى القواعد التي يجب أن تراعي في التخطيط للمدن ويري ضرورة توافر المرافق العامة داخل المدينة وتوافر الأمن داخلها، والطرق المؤدية إليها، كما يجب اختيار الأماكن التي يتوفر لها طيب الهواء للسلامة من الأمراض، وفي بناء البلاد الساحلية على البحر يستحسن أن تكون في جبل أو أن تكون بين أمة موفورة العدد، وهذه أسس يضعها مخططو المدن الآن، وله عدا هذا ملاحظات عن البناء وفن العمارة مثل الطريقة التي تدفع عن البناء الأذى من الحر والبرد.

القيم الثقافية وأثرها في النمو الحضري:

فطن ابن خلدون إلى اعتبار القيم الثقافية متغيرا أساسياً من متغيرات النمو الحضري، ويفسر بذلك قلة عدد المدن والأمصار في

شمال أفريقيا، فأقطارها كانت للبربر منذ آلاف السنين قبـــل الإســـلام، ولما كان البربر أعرق من البدو، لذلك كانوا بعيدين عن الأخذ بالوسائل التكنولوجية، ولا يهتمون ببناء المباني أو ســـكني المـــدن، ويتمـــسكون بتقاليدهم التي تفرض عليهم البساطة والبعد عن التأنق.

وبنفس هذا المفهوم يفسر كيف أن (المباني والمـــصانع فـــي الدولة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى من كان قبلها من الدول) فيقول إن العرب تغلب عليهم حياة البداوة، كما أن الدين كان مانعا مـــن المغالاة في البنيان والإسراف فيه من غير قصد.

ويربط ابن خلدون بين اتساع العمـــران وازديـــاد الأعمـــال وقرص العمل "متى زاد العمران زادت الأعمال ثم زاد التـــرف تابعـــا للكسب وزادت عوائده وحاجاته"، فالنمو العمراني له أثـــر فـــي قيـــام الصناعات وتعقد الأعمال والتخصص وتقسيم العمل.

الاجتماع التربوي عند ابن خلدون:

أسهم ابن خلدون في مجال علم الاجتماع التربوي، ويتـــضح ذلك فيما يلي:

١- نظر للعلم والتعليم من وجهة نظر واقعية، فهو ليس نشاطا فكريـــا تأمليا بعيدا عن النفع في الحياة، بل هو صنعة من الصنائع ووسيلة لاكتساب الرزق بجانب كونهما نشاطا للعقل البشري (وهو يختلف في ذلك عن فلاسفة اليونان والمسلمين الـــذين حـــصروهما فـــي تحصيل المعرفة).

٢- شرح أيضا أثر الحضارة في العلوم والمعارف، فـالعلم والتعلـيم ظاهرة حتمية ناتجة من تكوين المجتمعات وتطويرهـا فـي سـلم الحضارة، فكلما تقدم المجتمع في طريق الحضارة تقـدمت معـه العلوم، وارتقت أساليب التعليم.

٣- كان معتدلا في تفكيره، فقد رأي أن تعليم العلوم الدينية ضـروري لأنها تساعد على العصمة من الخطأ، ولأن الدين منبـع الـشرائع والقوانين، لكنه رأي أن للعلوم الدنيوية أهمية أيضا لكي يحيا الفرد حياة طيبة وينهض بمجتمعه ليزداد رقيا وحضارة.

٤- ساوي بين الدراسة النظرية والدراسة التطبيقية من حيـث القيمـة والضرورة للمجتمع، وهذا ما تؤكده البحوث المعاصرة.

٥- يؤكد ابن خلدون ضرورة الاهتمام بتعليم الصناعات العملية (التعليم المهني).

٦- اهتم بتعليم مبادئ اللغة العربية وجعلها أساسا لجميع الدراسـات، فاللغة أداة الفكر، وبدونها يصعب الاتصال الفكري بـين المعلـم والمتعلم.

٧- يرى أن الغرض من التعليم ليس الحفظ بل الفهم والقـدرة علـى المناقشة.

٨- يري أن عملية التعليم لا تتم بنجاح إلا بعد دراسة طبيعـة العقـل البشري والوقوف على تطوره من الحداثة إلى النضوج ومن هنـا حدد الخطوات التي ينبغي أن تمر بها طريقة التدريس وهـي: أن يعطي التلميذ أولا المعلومات البسيطة المناسبة للمـستوى العقلـي

للتلميذ. وفى الخطوة الثانية يقدم المعلم للتلميذ نفـــس المعلومـــات ولكن على مستوى أعلى وفي المرة الثالثة يعود المدرس لتـــدريس الموضوع دراسة تفصيلية شاملة متعمقا في نواحيه.

وهكذا تتم عملية التعليم بالانتقال من البـــسيط إلـــى المعقـــد بالتدريج،غير أن فكرة التدرج في التدريس هذه قد نقدها الجشطالطيون فيما بعد.

وإلى جانب النصائح التربوية السابقة التي قدمها ابن خلـــدون للمعلم فقد نصحه أيضا بأن يستعين في شرحه بالأمثلة الحـــسية لأنهـــا تقرب المعرفة إلى عقل المتعلم، كما نصحه بألا تطـــول الفتـــرة بـــين الدرس والأخر حتى لا يحدث النسيان، وبأن يحـــسن معاملـــة الـــنشء وخاصة الصغار.

نظريات اقتصادية :

ومن دراسة ابن خلدون لظواهر الاقتصاد انتهي أيضا إلى عدة أفكار وقوانين منها: "أن الفلاحة معاش المستضعفين" و"أن الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري" و"أن رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها" و"أن الصنائع إنما تستجاد وتكثر إذا كثر طالبهـــا" و"أن الأمـــصار إذا قاربـــت الخـــراب انتقـــصت منهـــا الصنائع"....الخ.

ونشير هنا إلى شيء أكثر من العنـــاوين لـــبعض دراســـاته الاقتصادية:

فسر ابن خلدون التطور الاجتماعي على أساس اقتصادي يمر بمراحل تتدرج من البساطة إلى التعقيد من ناحية البنية والتركيب، وهذا التدرج في نفس الوقت يقابل تطور المجتمعات في طريقه استغلال موارد البيئة الطبيعية وطرق المعيشة الاجتماعية، فالمرحلة الأولى وهي حالة البداوة ويقصد بها المجتمعات غير المتحضرة، وانتقال المجتمعات من طور البداوة إلى طور الحضارة مقترن بانتقالها من النشاط الاقتصادي الزراعي إلى النشاط الصناعي.

وابن خلدون بهذا يتقدم ثلاثمائة سنة على الاقتصادي الألماني "فريدريك ليست" وهو يشير إلى نمط العلاقات الاجتماعية الذي يسود كل مرحلة، فالبدو أقرب إلى الشجاعة والتضامن والعصبية والأخلاق الحميدة، والحضر أقرب إلى الرفاهية والفتور في العلاقات والارتباط النفعي (وظهر هذا المفهوم فيما بعد عند العلامة " توينز")

ولقد خصص ابن خلدون قسما كبيرا من مقدمته لدراسة الظواهر الاقتصادية، بل أشار إلى كثير من النظريات الاقتصادية التي نسبت بعد مئات السنين إلى غيره من الاقتصاديين المحدثين مثل:

١- تقسيم العمل (وقد تناوله "إميل دوركايم" بعد ستة قرون) جعله ابن خلدون أساسا للتجمع الإنساني.
٢- جعل ابن خلدون "العمل" أساس قيمة الأشياء، وبهذا يقترب من النظريات الاشتراكية ويسبقها في إبراز أهمية عنصر العمل ودوره في تحديد قيمة السلع والمنتجات.

٣- كان من أنصار الانفتاح الاقتصادي وترك الاقتصاد حرا، وقد ظهرت هذه الفلسفة فيما بعد عند الفيزيوقراطيين وهم أصحاب شعار "دعه يعمل دعه يمر" والتي تتمحور حول حرية العمل وحرية تبادل السلع "الحرية التجارية"

٤- انطوت دراساته على كثير من الأسس والمفاهيم التي تتضمنها قوانين العرض والطلب والتي تعالج مستوى أسعار الحاجيات وفقا للمطلوب والمعروض منها في السوق.

نظريات سياسية:

ومن دراسة ابن خلدون للظواهر السياسية استنتج عدة أفكار وقوانين منها: "أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين" وأن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية" و"أن الملك والدول العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية" و"أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغني عن العصبية"و"أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة" و"أن الدول لها أعمار طبيعية كما للأشخاص"و"أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع" و"أن الأمم الوحشية أقدر على التغلب من سواها" و"أن المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب" و"أن الأمم إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء"...الخ.

ونشير هنا لبعض دراساته السياسية بشيء أكثر من العناوين:

فقد أسهم ابن خلدون في الفكر السياسي واهتم بشرح الناحية السياسية وركز على الدولة وأسباب قيامها ومراحلها وخصائصها وعناصر قوتها.

ويرى ابن خلدون أن الدولة ظاهرة ضرورية للمجتمع وقيامها نتيجة للصراع الذي يحتدم بين الأفراد على مسرح الحياة العامة في المجتمع (ويذكرنا هذا بفكر هيجل الذي يعللها بغرض التعاون بين الأفراد).

وعن عملية نشوء الدولة يرى أن مرحلة التعاون البدائي من أجل القوت والدفاع عن الحياة سرعان ما يعقبها مرحلة الصراع والتنافس في المجتمع العام مما يستلزم التحول إلى مرحلة ثالثة تتمثل في فرض بعض القيود لسيادة التعاون بين أفراد المجتمع مرة أخرى.

فالدولة هي التي تحقق التوازن داخل المجتمع وتعمل على دوام استمراره واستقراره. ويغلب على الدولة حب السيطرة والطغيان في بادئ الأمر، ولكن هذه الحالة لا تستمر طويلا فإن تطور المجتمع يتطلب فرض مجموعة منظمة من القوانين السياسية التي تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكومين.

ويشير ابن خلدون إلى عدد من الخصائص التي تتسم بها الدولة ومنها:

١. أهم خاصية هي القهر والغلب والإكراه لتحقيق المصلحة العامة وتحقيق السيادة في الداخل والخارج.
٢. يؤكد الصفة الاجتماعية للدولة وأنها ضرورية طبيعية للبشر وينفى ربطها بالنبوة "إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته".

ويثبت ابن خلدون مدى التلازم بين الدولة والمجتمع بتشبيه الصلة بينهما بالصلة بين الصورة والمادة، فالمجتمع لا شكل له بدون الدولة.

٣. وصفها بأنها كائن حي يولد ويحيا ويموت له بداية وله نهاية ويخضع لعوامل النمو والفناء.

وقد حدد عمر الدولة بمائة وعشرين عاماً لأن المجتمع في نظره يمر بثلاث مراحل وكل مرحلة تمثل جيلاً.

ويعرض ابن خلدون لخلق الأفراد من كل جيل، ففي الجيل الأول يكون الأفراد على خلق البداوة ولا تزال العصبية محفوظة فيهم، وفي الجيل الثاني تتحول حالتهم إلى الترف وتنكسر شوكة العصبية، أما الجيل الثالث فيصل فيه الأفراد إلى غاية الترف وتنتهي العصبية وتصبح الدولة على وشك الفناء.

وأشار ابن خلدون إلى عناصر قوة الدولة وحددها في ثلاثة: المادي-الأخلاقى- العصبية.

كما درس ابن خلدون ظاهرة الخلافة الإسلامية وأبان شروطها وتطورها من مراعاة الدين إلى الملك..كما أشار إلى تطور وظائفها الدينية والسياسية.

* * *

نقد هذه النظريات:

يلاحظ أن كثيرا من الأفكار والقوانين التي انتهى إليها ابن خلدون قد واجهت انتقادات من جانب العلماء الغربيين وذلك للاعتبارات التالية:

أولاً : لوحظ أنها لا تكاد تصدق إلا على الأمم التي لا حظها وهي شعوب البربر والعرب والشعوب التي تشبهها في التكوين وشئون الاجتماع، بل إنها لا تصدق على هذه الأمم نفسها إلا في مرحلة خاصة من مراحل تاريخها وهي المرحلة التي انتهي إليه علمها.

ويرجع الخطأ الذي وقع فيه ابن خلدون إلى النقص في استقراء الظواهر حيث تتبع الظواهر عند أمم معينة وفي عصور خاصة، وانتهى من هذا الاستقراء الناقص إلى أفكار وقوانين ظن أنها عامة تصدق في كل مجتمع وفي كل زمان.

ثانيا : لوحظ أن ابن خلدون-نتيجة أيضا للاستقراء الناقص-قد غالى في أفكاره ونظرته إلى العصبية وروح القبيل وتوقف الملك والدولة عليهما لما لهما من أثر في تكوين الدول وانحلالها كما غال في آرائه في علاقة الدين بقوة الدولة وسعتها فهذه الأفكار لا تصدق إلا على عدد من الدول العربية والبربرية في مرحلة من مراحل تاريخها وليست قوانين عامة، فقد تكونت من بعد ابن خلدون ومن قبله دول كبيرة واسعة الملك قوية البنيان طويلة الأمد بدون أن يكون للعصبية ولا للدين دخل في نشأتها ولا في بقائها.

ولكن يجب أن ننبه الأذهان إلى أنه يعكس الواقع الاجتماعي الذي كان سائدا في عصره حيث اشتد الصراع بين النماذج الثقافية القائمة على حالة البداوة والنماذج الثقافية الحضارية الزاحفة إليها.

ويقصد ابن خلدون بمصطلح "العصبية" شعور التضامن الناشئ على أساس الرابطة الاجتماعية التي تدعم أي كيان سياسي،

وطبقا لهذا المفهوم فإن أي مجتمع أو دولة يحتاج إلى نوع من العصبية-بمعنى شعور التضامن-لاستمرار وجوده.

ثالثاً : كما أخذ عليه أنه بالغ في تأثير البيئة الجغرافية على الظواهر الاجتماعية، فقد نسب إليها أكثر مما لها في الواقع، فلم يوفق في هذه الناحية كل التوفيق.

رابعاً : ادعوا أن ابن خلدون طبق قوانين البيولوجيا على الظواهر الاجتماعية من حيث النشوء والارتقاء والفناء (قانون الأطوار الثلاثة بالنسبة للدولة).

ولكن المعنى الحقيقي لوجهة نظر ابن خلدون يكمن في نظرته إلى أن المجتمع يحمل في طياته عوامل هدمه فهو ينشأ بدويا غايته تأمين ما هو ضروري للحياة، ولكنه لا يلبث أن ينتقل إلى أعلى بفعل ما ينشأ فيه من ميل دائم إلى التحسن، وانتقاله هذا يولد تناقضات جديدة تؤدي إلى سقوط المجتمع.

وهذه الانتقادات الجزئية لا تساوي شيئا يذكر بجانب الإسهامات العظيمة التي قدمها ابن خلدون للفكر الاجتماعي الإنساني، فهو أول مفكر أنشأ علم الاجتماع.

والحقيقة أنه كان رائدا يستكشف طريقا جديدا لم يعبره أحد من قبله، بل لم يطرقه ولذلك فليس منتظرا من مبتكر العلم أن ينشئه كاملا خالصا من كل عيب، فيكفيه شرفا أنه وضع دعائمه القوية ورسم منهجه في صورة واضحة، وعرض لجميع مسائله بالدراسة، وأن دراسته كانت أقرب إلى الكمال في كثير من تفاصيلها.

ويشير ابن خلدون إلى ذلك في آخر مقدمته، فيقول : "عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي هو طبيعة العمران، وما يعرض فيه، فقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاء له، ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم متين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبناه، فليس على مستنبط الفن استقصاء مسائله وإنما عليه تعيين موضوع العلم وتنويع فصوله، وما يتكلم فيه، والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئا إلى أن يكمل".

****

البحوث الاجتماعية بعد ابن خلدون

عبقرية سبقت عصرها: كان ابن خلدون عبقرية سابقة لعصرها، فلم يكن معاصروه في مستوى تفكيره، لذلك لم يستطيعوا هم ومن جاءوا بعده على امتداد أربعة قرون تالية له أن يتابعوا دراسته ويستكملوها، فظلت المقدمة مجهولة لدى كثير من الباحثين وارتدت الدراسات الاجتماعية إلى أغراضها القديمة من وصف النظم أو الدعوة لها، أو بيان ما ينبغي أن تكون عليه، واستمر الحال على هذا الوضع حتى منتصف القرن الثامن عشر، حين ظهرت أنواع من البحوث الاجتماعية في الغرب.

نشأة جديدة لعلم الاجتماع :

انقسمت هذه الأنواع من البحوث الاجتماعية الجديدة إلى قسمين : **القسم الأول فلسفة التاريخ** : وتناول تطور الحضارة

الإنسانية في مجموعها ليوضح عوامـل التطـور ومراحلـه، ويبـرز الطريقة التي سار عليها، وأول من افتتح هذا القسم من البحوث العلامة الإيطالى "فيكو" (١٦٦٨-١٧٤٤م) في كتابه " العلم الحديث" وأحـدثت بحوثه صدى كبيرا، حتى لقد عده البعض المنشئ الأول لعلم الاجتماع، وتابعه عدد من العلماء أشهرهم "ليسنج" و"هردز" و"كانت " في ألمانيـا، و"فولتير"وكوندورسيه " في فرنسا.

القسم الثاني : بحوث تخصصية عالج كل منها مجموعة معينة مـن ظواهر الاجتماع، وتألف من هذه البحوث عدد من العلوم الاجتماعيـة يرجع أهمها إلى الفروع الأربعة الآتية :-

١- **الاقتصاد السياسي** : وموضوعه دراسـة الثـروة لاسـتخلاص القوانين التي تخضع لها، وأول من ابتدأ هذه الدراسة في فرنـسا جماعة " الفيزيوكرات " أو الطبيعيين وتابعها في إنجلترا جماعـة الأحرار التي كان على رأسها العلامة الاسـكتلندي " آدم سـميث" و"ريكاردو" ومن أشهر ما ظهر من بحوث هـاتين المدرسـتين " الجدول الاقتصادي " للدكتور "كناي" (١٦٩٤-١٧٨٤م) " والنظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية "لمرسـيه دولاريفييـر"، و"نظرية الضريبة " لتورجو، و"مبحث في طبيعـة ثـروة الأمـم وأسبابها "لآدم سميث"، وهو أهم هذه المؤلفات جميعاً.

٢- **فلسفة القانون**: وموضوعها دراسة الشرائع والقوانين الوضعية في مختلف الشعوب وشتى العصور دراسة تحليلية ومقارنة، وأول

من بدأ هذه الدراسة العلامـــة منتـــسكيو (١٦٨٩-١٧٨٩م) فـــي كتابه"روح القوانين".

٣- **الفلسفة السياسية** : وموضوعها البحث عي الأسس التي يقوم عليها نظام الحكم في المجتمعـــات الإنـــسانية، ويعتبـــر العلامـــة الفرنسي جان -جاك -روسو(١٧١٢-١٧٧٨م) أشهر من بحث في هذا العلم في كتابه" العقد الاجتماعي".

٤- **علم الإحصاء** : وهو دراسات مؤسسة على الإحصاء وتفرعت إلى قسمين: أحدهما:"الـــديموجرافيا" : ويبحـــث فـــي تزايـــد الـــسكان والموازنة بين تزايدهم وتزايد الموارد الإنتاجية وكشف القـــوانين المتصلة بذلك، وأول من افتتح هذه الدراسة العلامـــة الإنجليـــزي "مالتس". وثانيهما: "الإحصاء الخلقـــي": ويبحـــث فـــي الظـــواهر الاجتماعية الإرادية القابلة للإحصاء كالزواج والهجرة والإجـــرام والانتحار، وأنشأ هذا البحث العلامة البلجيكـــي "كتليـــه" (١٧٩٦-١٨٧٤م) وسماه "الطبيعة الاجتماعية" وكان "لكتليه" أثر كبير فيمن جاء بعده من كبار الباحثين، ومنهم أوجست كونت"، ونـــسب إلـــى "كتليه" إنشاء علم الاجتماع.

مقارنه بين هذه البحوث ومقدمة ابـن خلدون: تتجه هذه البحوث إلى نفس الأغراض التي اتجهت إليها مقدمة ابن خلدون، ومع ذلك فبينهمـــا وجوه اختلاف كثيرة يرجع أهمها إلى وجهين :

أحدهما: أن مقدمة ابن خلدون شاملة تتناول جميـــع أنـــواع الظـــواهر الاجتماعية في حالتي تطورها واستقرارها لاستخلاص القوانين العامـــة التي تحكمها، بينما فلسفة التاريخ تناولت فقط ناحية التطور فيها، وعالج كل بحث من البحوث التخصصية مجموعة خاصة من هـــذه الظـــواهر قاطعا النظر في الغالب عن علاقاتها بالمجموعات الأخرى.

ثانيهما: بحوث ابن خلدون لا تعتمد إلا على الملاحظـــة واســـتقراء الحوادث : بينما البحوث الأخرى قـــد تـــأثرت بالنظريـــات الفلـــسفية لأصحابها، والآراء المسبقة والاتجاهات العملية والمعيارية ،وحاولوا أن يخضعوا حقائق التاريخ لهذه النظريات والآراء، أو يهتموا فيها بتوضيح ما ينبغي أن تكون عليه الأوضاع، ونتج عن ذلك أن اختلط في معظـــم هذه الدراسات الاتجاه العلمي بالاتجاهات الفلسفية والعملية.

من هنا نجد أن دراسة ابن خلدون أصح في منهجها، وأعم في محتوياتها وأكثر دقة في الأغراض ووحدة البنيان..وهكذا ظلت دراسة ابن خلدون أكثر من أربعة قرون وليس لها نظير حتى ظهر العلامـــة الفرنسي " أوجست كونت " في منتصف القرن التاسع عـــشر (١٧٩٨-١٨٥٧م).

"أوجست كونت" وعلم الاجتماع : قام أوجست كونت بمشروع علمي خطير، انتهى في جملته إلى ما انتهى إليه ابن خلدون، وإن خالفه فـــي كثير من التفاصيل، فقد تناول إنتاج العلماء الغربيين قبله ونقحه وجمعه، اتجه إلى فلسفة التاريخ فأكمل دراسة هذا العلم، وجرده مـــن صـــبغته

الفلسفية، وسلك الطريقة العلمية في معالجة حقائقه أو زعم ذلك، وجمع موضوعاته في علم واحد سماه "الديناميك الاجتماعي " أو علم " التطور الاجتماعي"،واتجه إلى البحوث المتخصصة فضمها وأكمل مسائلها ومزج حقائقها وأغراضها وخلصها من الاتجاهات الفلسفية والعملية، واتبع الطريقة العلمية في دراستها، أو زعم ذلك، وجمع موضوعاتها في علم واحد سماه"الستاتيك الاجتماعي " أو علم "الاستقرار الاجتماعي"

ثم اتجه إلى هذين العلمين فمزج حقائقهما ووحد أغراضهما وجمعهما في علم واحد سماه علم " الطبيعة الاجتماعية" كما كان "كتليه" يسمى علم الإحصاء الخلقي، ثم عاد فسماه السوسيولوجيا" أي "علم الاجتماع " وهو الاسم المشهور به الآن، وقد عرض هذا كله في كتابه الشهير " دروس في الفلسفة الوضعية ".

وقد حسب "أوجيست كونت" أنه أول من أنشأ هذا العلم، ولم يدرك أن ابن خلدون العالم العربي قد أنشأه قبله بنحو أربعة قرون ونصف.

ومن هنا نجد أن علم الاجتماع كانت له نشأتان : الأولى في القرن الرابع عشر على يد ابن خلدون العلامة العربي، والثانية في منتصف القرن التاسع عشر على يد "أوجيست كونت " العلامة الفرنسي. وقد اتفقت النشأتان في جوهر الاتجاهات والصورة العامة ومع ذلك فقد اختلفتا في كثير من التفاصيل.

بين ابن خلدون وأوجيست كونت : نستعرض هنا بعض نقاط الاتفاق والاختلاف بين كل من ابن خلدون وأوجيست كونت بهدف الموازنة بين دراسة كل منهما لظواهر الاجتماع لنعرف أيهما كان أكثر إبداعاً وابتكاراً وأصالة في بحثه وأكثر شمولاً ودقة، رغم اختلاف العصر واختلاف الظروف العلمية، وإمكانيات البحث المتاحة لكل منهما. ونركز هذه النقاط في المسائل التالية:

دوافع كل منهما لدراسة ظواهر الاجتماع:

دفع ابن خلدون لدراسة ظواهر الاجتماع اهتمامه بتخليص التاريخ من الروايات الكاذبة باكتشاف القوانين الاجتماعية التي بها نميز الصادق من الملفق في البحوث التاريخية.

أما أوجيست كونت فدفعه إلى ذلك رغبته في إصلاح المجتمع وتخليصه من عوامل الاضطراب والفساد، فقد أرجع الفساد في المجتمع إلى فساد الأخلاق الذي يرجع في نظره إلى فساد التفكير وسمى هذه الحالة بالفوضى العقلية، لأن الناس يسلكون منهجين متناقضين، فيفهمون ظواهر الطبيعة على الطريقة الوضعية، بينما يفهمون ظواهر الاجتماع الإنساني على الطريقة الدينية الميتافيزيقية، لا ينظرون إلى طبيعة الظاهرة وسببها المباشر، وما تخضع له من قوانين، بل يفسرونها على أنها من نتاج قوة مشخصة مريدة كقوة الآلهة، أو من نتاج قوة مبهمة ميتافيزيقية متلبسة بالظاهرة نفسها كقوة النفس في الإنسان أو الإنبات في النبات.

ويرى أن الوسيلة للإصلاح تكون بإصلاح الفكر، فتصلح الأخلاق، وبإصلاح الأخلاق تصلح جميع مظاهر الحياة الاجتماعية، والطريق إلى إصلاح الفكر في نظره يكون بخلق الانسجام في التفكير بالقضاء على الطريقة الدينية الميتافيزيقية، وفهم الظواهر الاجتماعية بالطريقة الوضعية، لذلك قام بدراسة وضعية لها للكشف عن قوانينها.

فقد رأى كل منهما ضرورة إنشاء دراسة وضعية، وقام كل منهما بإنشاء هذه الدراسة ولكنهما اختلفا في دوافع هذه الدراسة، أما دوافع ابن خلدون فواقعية لأن علم التاريخ كان زاخرا بالروايات الخاطئة، وأما دوافع أوجيست كونت فخيالية وغير واقعية، فلم يكن جميع الناس يفهمون ظواهر الطبيعة في عصره فهما وضعيا، كما لم يكن جميع الناس يفهمون ظواهر المجتمع فهما ميتافيزيقيا.

وقد كان ابن خلدون صادقاً حين أشار إلى أنه منشئ هذا العلم ولم يسبقه أحد، أما أوجيست كونت فقد تصور أنه أول من قام بهذه الدراسة مع أن الواقع كان غير ذلك فقد سبقه أبن خلدون بأربعة قرون ونصف وسبقه كثير من علماء الغرب في العصور الحديثة.

موضوع الدراسة وأغراضها ومناهجها عند كل منهما : يتفق المفكران في جميع هذه المسائل فظاهرات الاجتماع هي موضوع الدراسة عندهما، ولم يحاول أي منهما أن يعرف هذه الظاهرات، والكشف عن طبيعتها والقوانين التي تحكمها هي الأغراض المباشرة عند كليهما، والمنهج الوضعي القائم على الاستقراء والملاحظة

والدخول في الموضوع بدون فكرة مسبقة هو منهج دراسة كل منهمـــا، وإن كانا قد انحرفا عن هذا المنهج أثناء الدراسة.

تقسيم الدراسة عند كل منهما:

اختلف الفيلسوفان في هذه النقطة اختلافا كبيراً، فأوجيـــست كونت قسم علم الاجتماع إلى فـــرعين الأول "التطـــور الاجتمـــاعي" والثاني "الاستقرار الاجتماعي"، الأول يدرس المجتمع في حالة تطوره والثاني يدرسه في تفاصيله المستقرة.

أما ابن خلدون فقسم بحثه أقساما يضم كل قسم مجموعة مـــن الظواهر المتجانسة في طبيعتها وجعل لكل مجموعة فصلاً أو جزءا من فصل، وفي دراسته لكل مجموعة مزج بـــين الدراســـات التطوريـــة، والاستقرارية (التـــشريحية)، يـــدرس عناصـــر الظـــاهرة وأجزاءهـــا ووظائفها، وفي الوقت نفسه يدرس تطورها، ولم يفصل بين الناحيتين.

ومنهج ابن خلدون أقرب إلى المنهج العلمـــي الـــسليم، فمـــن المتعذر الفصل بين الناحيتين-كما فعل أوجيست كونت-لأن عناصـــر الظاهرة ووظائفها تؤثر في اتجاه تطورها وترسم طرق انتقالها من حال إلى حال، كما أن تطورها يؤثر بالتالي في عناصرها وطبيعتهـــا وفـــي وظائفها.

لذلك سار المحدثون من علماء الاجتماع على الطريقة نفـــسها التي سار عليها قبلهم ابن خلدون.

النتائج العامة التي وصل إليها كل منهما:

اختلفت نتائج كل منهما اختلافا كبيرا عـن نتـائج الآخـر، فأوجيست كونت وصل فى دراسته لناحية التطور إلـى الكـشف عـن قانون عام سماه قانون الحالات الثلاث، وهو انتقال التفكير الإنساني من الفهم الديني إلى الميتافيزيقي، إلى الوضعي ،فهو يرى أن كل فرع من المعرفة قد مرّ التفكير الإنساني في إدراكه بهذه المراحل الثلاث، وكذلك كل معرفة جديدة، واعتبره القانون العام للتطور الاجتماعي في جملتـه ومختلف نواحيه لأنه يرى أن الفكر هو الدعامة لكـل نـواحي الحيـاة الاجتماعية.

ويوجه إلى هذا القانون نقـد كبير،لأنـه يواجـه بثغـرات لا يستطيع أن يغطيها، فلم تسر الإنسانية كلها على طريقة واحدة في فهـم الظواهر، وليس صحيحا أن كل حقيقة اجتاز التفكير الإنساني لإدراكها هذه المراحل الثلاث، فبعض الحقائق الرياضية أدركها الإنـسان منـذ البداية إدراكا وضعيا، وهناك طرق أخـرى سـلكها الإنـسان لفهـم الحقائق... كما أن تطور التفكير ليس هو العنصر الوحيد المـؤثر علـى تطور الظواهر الاجتماعية، بل هناك عناصر أخرى قد تكون أكثر فعالية على تطور المجتمع، وفي الغالب يتطور التفكير نفسه كنتيجـة لتطـور الحيـاة الاجتماعية لا كسبب لها، فتطور قوي الإنتاج والعلاقـات الاجتماعيـة وأسلوب المعيشة يؤثر بدوره في تطور الفكر.

واستخلص أوجيست كونت أيضا من دراسته لحالة الاستقرار قانونا عاما سماه "قانون التضامن" وخلاصة هذا القانون أن مظاهر الحياة منسجمة لحفظ المجتمع مثل انسجام أجهزة الجسم الحي.

ويواجه هذا القانون كذلك بثغرات كثيرة : فليست جميع مظاهر الحياة الاجتماعية منسجمة بل قد يكون الصراع والتناقض هو قانونها العام وسمتها الغالبة، فبجانب النظم المقررة نجد تيارات تطورية تهدف إلى هدمها، وليس بينها وبين النظم القديمة انسجام، وفي كل مجتمع نظم يهضمها التفكير العادي، وبجانبها نظم تعتقد وتلقن على أنها أمور سمعية ولا تخضع لمنطق الفكر العادي كمعظم النظم الدينية، وكلاهما من مظاهر الحياة الاجتماعية، وأوجيست كونت اعترف بنفسه بتناقض أساليب التفكير في عصره.

لذلك لم يوفق كل التوفيق فيما انتهت إليه دراسته، لأنه استوحى مبادئه الفلسفية ولم يلاحظ الوقائع والتاريخ ملاحظة دقيقة أمينة.

أما ابن خلدون فقد درس كل طائفة على حدة واستخلص أفكارا وقوانين استمدها من ملاحظاته لظواهر الاجتماع في الأمم التي شاهدها أو انتهى إليه علمها بدون أن يستخلص قانونا عاما للتطور ولا للاستقرار، ومن غير أن يستوحي مبدأ فلسفيا أو رأيا مسبقا، فمنهجه أقرب إلى المنهج العلمي من منهج أوجيست كونت، وقوانينه أقوى أساسا وأقرب إلى طبائع الأمور وإلى الواقع من القوانين الخيالية لأوجيست كونت، غير أن معظم أفكار وقوانين ابن خلدون لا تصدق إلا

على الأمم التي شاهدها أو عرف تاريخها، بل لا تصدق عليها إلا فـــي مرحلة خاصة من مراحل تاريخها، ويرجع هذا إلى النقص الكبير فـــي استقراء الظواهر عند ابن خلدون، غير أن خطأه شكلي يمكن علاجـــه بتوسيع نطاق الاستقراء بينما خطأ أوجيست كونت جـــوهري يحتـــاج لإصلاحه إلى هدم كثير مما بناه، وإنشائه على أسس أخرى.

من هنا يتضح أن الفضل في إنشاء علم الاجتماع لا يرجع إلى فيكو " كما يزعم الإيطاليون، ولا "كتليه" كما يزعم البلجيكيون، ولا إلى أوجيست كونت " كما يقول الفرنسيون، بل إلى المفكر العربـــي الـــذي ظهر قبلهم بخمسة قرون، وهو الفيلسوف والاجتماعي والمؤرخ العلامة أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن خلدون.

هل ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع ؟

إننا-نحن الشرقيين-نرى أن ابن خلدون هـــو الأحـــق بلقـــب المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع لا جريا-وراء أوهام زائفة، وإنما بنـــاء على حقائق وأدلة تعطيه الأحقية بهذا اللقب. وهي

١- ابن خلدون له فضل السبق بالمناداة بقيام علم الاجتماع من حيـــث الترتيب الزمني

٢- يرى ابن خلدون أن الدراسة الاجتماعية العلمية يمكن أن تتخذ من المجتمع الكبير معملا لتجاربها وأبحاثها، وهذا ما نفعله اليوم.

٣- فهمه الواضح لرسالة العلم التي تتمثل في الوصف-التفسير-التنبؤ، وإن لم يوضح الأساليب والطرق التي يقوم عليها التنبـــؤ، ولكـــن يكفي أنه فطن - في القرن الرابع عشر-إلى أن رســـالة العلـــم لا

تقف عند حد الوصف والتفسير، بل تمتد بالتنبؤ بالقوانين التي تحكم الظواهر.

٤- كان شديد الثقة في مبدأ جبرية الظواهر الاجتماعية وهذا أساس من أسس علم الاجتماع الحديث.

٥- قسم مقدمته إلى فصول يختص كل فصل منها بمعالجة جانب من جوانب علم الاجتماع، فهناك تشابه كبير بين فصول المقدمة وفروع علم الاجتماع اليوم

٦- استخدم طريقة الملاحظة الشخصية للظواهر الاجتماعية بالإضافة إلى تعقبها تاريخيا، وهذا يدل على رسوخ قدم في البحث العلمي، وهذه الطريقة سليمة وتتطابق مع ما يجرى عليه البحث العلمي في ميادين شتى من ميادين المعرفة.

٧- إشارته إلى نوعين من العمليات الاجتماعية التي توجد في المجتمع، وهي العمليات الصغرى والعمليات الكبرى، وهي الآن الوحدات الاجتماعية الكبرى والصغرى.

٨- اعتراف كثير من مفكري الغرب بعظمة آراء ابن خلدون.

وإذا كان الغرب قد احتك بالحضارة العربية الإسلامية من خلال احتلال العرب لأسبانيا ومن خلال الحروب الصليبية فقد تأثر الغرب- من خلال هذا الاحتكاك-بكثير من العادات الاجتماعية والأساليب الحضارية العربية الإسلامية وكان هذا الاحتكاك في مقدمة العوامل للنهضة الأوربية، من ناحية أخرى كان التفكير الاجتماعي الإسلامي بمثابة عطاء أخذ منه الغرب وحاولوا الاستفادة منه وتقليده، فقد حاول

الكثير من الغربيين أن يتجهوا اتجاه ابن خلدون في دراسته للظـواهر الاجتماعية وتأثر بعضهم بفكره واتجاهه ومنهم فلاسفة التاريخ أمثـال كوندرسيه-فولتير-أرنولد توينبي رغم أن بحوثهم قد اختلفت عنه حيث اقتصرت على ناحية واحدة، كذلك حدث للدراسات التخصـصية فـي الاقتصاد السياسي وفلسفة القانون والفلسفة السياسية وعلم الإحصاء... بينما كانت دراسة ابن خلدون شاملة للظواهر الاجتماعية في تطورها واستقرارها واعتمد كثيرا على الملاحظة والمشاهدة. وهذا مما يؤكـد أن الحضارة الإسلامية لم تكن حضارة بدو رحّل، ولكنها انطوت على ثقافة وحضارة استقطبت كل العلوم والفنون والآداب دون انطـواء أو تعصب، هضمت علوم الإنسانية التي سـبقتها وأضـافت إليهـا مـن مبدعاتها وابتكاراتها، وما كان لها أن تصل إلى ذلك لو أنها تقوقعـت على نفسها ولم ترتفع عن التناقضات الثقافية واللونية والعنصرية.

وإذا كان الغرب قد تقدم أشواطا بعيدة في الحـضارة، بينمـا وقفنا -لأسباب عديدة- وتجمدنا، وأصبح البون شاسعا بيننا وبيـنهم، فليس علينا أن نفقد الثقة بأنفسنا ونشعر بالعجز واليأس، بل علينـا أن نستمد من ماضينا العزيمة والثقة في قدرتنا على التقدم وقهر التخلف، مستفيدين مما أحرزه الغرب من تقدم علمي وتكنولوجي نأخـذ منـه بعض بضاعتنا وبعض عناصر التفوق التي حققها، لا يصدنا عن ذلك إحساس بالنقص أو التعالي فليس هذا شأن من تمتد جذور حـضارتهم إلى أعماق التاريخ عشرات القرون، وليس هذا يعيبنا في محنتنا، بـل الذي يعيبنا هو المكابرة والاستمرار في مستنقع التخلف، لقد تفاعلنا مع

الحضارات الأخرى في بداية نهضتنا حين ترجمنا في عصر المأمون العباسي العلوم اليونانية والفارسية والهندية، وفعلها الغرب حين أخـذ عنا علومنا وتتلمذ على عناصر نهضتنا في جامعـات الأنـدلس ،ولا يجب أن يركبنا الغرور والتعالي الكاذب، فنخدع أنفسنا ونخرب بيوتنا ومستقبلنا بأيدينا، وهذا شر ما نفعل، وقانا الله من سوئه.

مقدمة ابن خلدون والتعريف بها في الغرب وفي الشرق

المقدمة في الغرب: في أواخر القرن السابع عشر نشر المستـشرق الفرنسي "بارتلمي دربلودومو لانفيل" (١٦٢٥-١٦٩٥م) مقالا ضـمنه بعض المعلومات عن ابن خلدون وبعض المقتطفات من مقدمته، فكان هذا أقدم من وجه نظر الغرب في العصور الحديثة إلى مقدمـة ابـن خلدون، ولكنه وقع في عدة أخطاء، ولم يستطع الكشف عن أهمية ابن خلدون وأصالة بحوثه.

وفي أوائل القرن التاسع عشر بدأ المستشرقون يعنـون بـابن خلدون وبمقدمته فنشروا بحوثا مطولة عنه، وترجموا بعض دراسـاته وكشفوا عن مدى عمقها وأصالتها في معالجة ظواهر الاجتماع، ومن هؤلاء : سلفستر دوساسي الفرنسي الذي نشر عـام ١٨٠٦م ترجمـة فرنسية لما كتبه ابن خلدون في المقدمة عن البيعة وشارات الملك ولما ذكره في الفقرة الأخيرة من فاتحة الكتاب، وفي عـام ١٨١٠م نـشر ترجمة لفصول أخرى من المقدمة.

وكان أكبر الفضل في إبراز أهميـــة ابـــن خلـــدون يرجـــع للمستشرقين "فون هامر" النمساوي "وشولتز" فقـــد نـــشر الأول عـــام ١٨١٢م رسالة بالألمانية عن "اضمحلال الإسلام بعد القرون الثلاثـــة الأولى للهجرة " أشاد فيها بابن خلدون وببحوثه في المقدمـــة، ولقبـــه بلقب " منتسكيو العرب"، ثم نشر مقالا في المجلـــة الأســـيوية باللغـــة الفرنسية عام ١٨٢٢م كشف فيه عن عبقرية ابـــن خلـــدون وعمـــق تفكيره، ورأى أنه لا يكاد يوجد من بين مؤلفات الشرق ما يستحق أن يترجم ترجمة كاملة كما تستحق ذلك مقدمة ابن خلدون، ونشر "شولتز" عام ١٨٢٥م مقالا في المجلة الأسيوية أوضح فيه أهمية المقدمة ودعا إلى طبعها وترجمتها ترجمة كاملة.

وفي عام ١٨٥٨م طبع المستشرق الفرنسي "كاترمير " المقدمة باللغة العربية، وظهرت كاملة في فرنسا، وكان في نيته ترجمتها إلـــى الفرنسية ولكنه مات بعد أن ترجم أجزاء منها، ثـــم تبنـــى المـــشروع المستشرق الفرنسي "دوسلان" فترجمها كاملة إلى الفرنـــسية، وعلـــق على بعض فقراتها وشرح بعض عباراتها، ومهد لها ببحث طويل في التعريف بابن خلدون وطبعت الترجمة وملحقاتها في ثلاثـــة مجلـــدات ظهر أولها عام ١٨٦٢م وأخرها عام ١٨٦٨م.

وبذلك أتاحت الترجمة لباحثي علم الاجتماع ولمفكرى الغرب الفرصة للاطلاع على المقدمة ومعرفة مكانتها بين البحوث الاجتماعية فتغيرت نظرتهم فيما يتعلق بتاريخ نشأة علم الاجتماع، وأدركوا أن ابن خلدون قد سبق فيكو وكتليه وأوجيست كونت وجميع المحـــدثين فـــي

الغرب من علماء الاقتصاد وفلسفة القانون والسياسة، سبقهم في اكتشاف كثير من المبادئ والأفكار التي توهموا أنهم كانوا أول من توصل إليها.

ونتج عن ذلك أن كثرت البحوث عن ابن خلدون ومقدمته، ظهرت في صورة كتب مستقلة ورسائل ومقالات في المجلات العلمية، أو في صورة أبحاث تعرض في كتب الفلسفة الإسلامية وفي كتب التاريخ والاقتصاد والاجتماع ودوائر المعارف، وتكون من ذلك في مختلف مكتبات الغرب مجموعة من أوسع المجموعات.

وبعض هذه الدراسات غلب عليها التعصب، ولكن بعضها الآخر سجل عظمة ابن خلدون وأصالة بحوثه وأسبقيته في إنشاء علم الاجتماع.

يقول "سميث" الأستاذ بجامعة كورونيل "في كتابه" ابن خلدون مؤرخ واجتماعي وفيلسوف": "إن ابن خلدون قد تقدم في علم الاجتماع إلى حدود لم يصل إليها أوجيست كونت نفسه في النصف الأول من القرن التاسع عشر ".

<u>المقدمة في تركيا</u> : شغل الأتراك بالمقدمة قبل الغربيين، وأقدم من عني بها "مصطفى ابن عبد الله" المعروف في الغرب بلقب حاجي خليفة وفي الشرق باسم كاتب جلبي (١٦٠٩-١٦٥٧م) فقد تحدث عن ابن خلدون ومقدمته في موسوعته "كشف الظنون في أسماء العلوم والفنون "المؤلفة باللغة العربية، وفي كتابه العربي "فذلكة التاريخ" وكتابيه بالتركية "فذلكة التاريخ" و"تقويم التاريخ".

ثم اتسع اهتمام من جاء بعده من الكتــاب إلـــى أن ترجمــت المقدمة إلى التركية عام ١٨٥٧م.

المقدمة في العالم العربـي: وقف المعاصرون لابن خلــدون ومــن جاءوا بعده بزمن قليل من أدباء العالم العربـــي ومؤرخيـــه مـــوقفين مختلفين من مقدمته، عدد قليل منهم تأثر بها وظهرت بعض آثارها في بحوثهم، لأنهم استطاعوا أن يدركوا شيئا من قيمتها، ولكــن أغلبيــتهم قللوا من شأنها، لأنهم عجزوا عن فهم أصالتها وجدتها، وممن أشادوا بها المؤرخ المصري أبو المحاسن بن تغري بردي الذي أشاد بفــضل ابن خلدون في التاريخ ودراسة شئون الاجتماع فـــي كتابـــه "المنهــل الصافي" وتأثر بآرائه في المقدمة، وكذلك أبو العباس القلقشندي الــذي تأثر بالمقدمة وظهر اقتباسه منها في مواضع مختلفة من موســوعته" صبح الأعشى"، وكان على رأس المتأثرين بنظريـــات ابــن خلــدون وبمنهجه في عرض الحقائق والاستدلال عليها المؤرخ الــشهير"تقـــي الدين المقريزي" الذي تتلمذ عليه، وظهر أثر ابن خلدون واضحا عليه في كتابه "إغاثة الأمة في كشف الغمة" حتى أنه اقتبس بعــض آرائـــه واستخدم بعض ألفاظه الاصطلاحية مثل أصـــول الوجـــود وطبيعـــة العمران، وتتبع المقريزى "في كتابه" السلوك" أخبـــار ابـــن خلـــدون، وعرف بمقدمته في كتابه"درر العقود الفريدة " فيقول:

"لم يعمل مثلها، وإنه لعزيز أن ينال مجتهد منالها، إذ هى زبـــدة المعارف والعلوم، ونتيجة العقول السليمة والفهوم، توقف علـــى كنـــه الأشياء، وتعرف حقيقة الحوادث والأنباء وتعبر عن حـــال الوجـــود،

وتنبئ عن أصول كل موجود، بلفظ أبهى من الدر النظيم وألطف من الماء سرى به النسيم".

ومن خصوم ابن خلدون-الذين ذموه وجرحوه في علمه وخلقه-ابن عرفة (مفتي تونس) والركراكي (أحد الكتاب الذين عملوا مع ابن خلدون) وبدر الدين العيني (العينتابي) والجمال البشبيشى (من أكابر فقهاء الشافعية وقد ولى الحسبة بالقاهرة حينا) في كتابه "تاريخ القضاة"، وكان أبرز من هاجمه المؤرخ والمحدث الكبير الحافظ بن حجر العسقلاني، فقد اعترف بأنه "اجتمع بابن خلدون مرارا وسمع من فوائده ومن تصانيفه خصوصا في التاريخ" ووصف ابن خلدون بأنه "كان لسنا فصيحا حسن الترسل مع معرفة تامة بالأمور خصوصا متعلقات المملكة "وأنه "كان مؤرخا بارعا" ومع ذلك فقد اتهمه" بعدم الاطلاع على الأخبار على جليتها ولا سيما أخبار المشرق" ويرى أن مقدمته " لا تمتاز بغير البلاغة والتلاعب بالكلام على الطريقة الجاحظية...وأن محاسنها قليلة...غير أن البلاغة تزين بزخرفها حتى يرى حسنا ما ليس بحسن" وينقل كثيرا مما قاله خصوم ابن خلدون في ذمه وتجريحه.

ثم ردد أقوال هؤلاء الخصوم من جاءوا بعدهم في أواخر القرن التاسع الهجري (أواخر القرن الخامس عشر الميلادى) كالسخاوى في معجمه التاريخي "الضوء اللامع" رغم أنه تأثر بمقدمة ابن خلدون في كتابته عن قيمة التاريخ وأثره في معرفة أحوال الأمم، واعترف بفضلها في كتابه "الإعلان بالتوبيخ بمن ذم التاريخ".

وفي فترة التخلف والركود وهبوط مستوى التفكير العربـــي- هذه الفترة التي امتدت حتى أواخر القرن التاسع عشر -لم يعد لمقدمـــة ابن خلدون أثر يعتد به حتى داخل الأزهر نفسه لم يكن شـــيوخه- إذا استثنينا عددا قليلا منهم- يعرفون شيئا عن المقدمة، ولم يكن الأزهـــر يدرج ظواهر الاجتماع بين مواد دراسته، ولقد حاول الـــشيخ محمـــد عبده حين عاد من منفاه إلى مصر عام ١٨٨٨م أن يقنع شيخ الجـــامع الأزهر بتدريس مقدمة ابن خلدون في الأزهر وشرح لـــه فوائـــدها، فأجابه: بان العادة لم تجر بذلك.

وحين بدأت النهضة العلمية أواخر القرن التاسع عشر وكانت المقدمة قد طبعت في مصر عام ١٨٥٨م ثم في بيروت، وانتشرت بين أيدي المثقفين، برزت كمرجع للبحث، واهتم بهـــا بعـــض المفكـــرين العرب، وقررت في معاهد التعليم وخاصة مدرسة دار العلـــوم التـــي أنشئت عام ١٨٧٢م، وقام بتدريسها الشيخ محمد عبده، غير أن العناية بها اتجهت إلى أسلوبها فكانت تدرس ضمن دروس المطالعة.

ولما أنشئت الجامعات العربية بدأ العلماء يهتمون بما عالجتـــه المقدمة من شئون الاجتماع، ثم بدأت العناية تتزايد بالمقدمة بعد إنشاء أقسام للفلسفة ثم للاجتماع في كليات الآداب، وامتـــدت هـــذه العنايـــة فشملت البلاد العربية، ونتج عن ذلك أن كثرت المؤلفـــات والمقـــالات والرسائل في دراسة ابن خلدون ومعالجة فكرة الاجتماعي في مقدمته وشارك في هذه الدراسات عدد كبير من مفكري البلاد العربية، حتـــى أصبحت المكتبات العربية تزخر الآن بالكثير منها.

مصادر الدراسة

اسم المؤلف	عنوان الكتاب
ابن الأثير	الكامل في التاريخ ج٢.
ابن جابر المعروف بالبلاذري	فتوح البلدان.
ابن حجر(الحافظ بن حجر العسقلاني)	رفع الإصر عن قضاة مصر.
ابن حزم	الفصل في الملل والنحل.
ابن رشد	تهافت التهافت.
ابن رشد	فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.
أحمد شلبي (دكتور)	التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية.
أبو العباس القلقشندي	صبح الأعشى (موسوعة).
تقي الدين المقريزي	السلوك ......
تقي الدين المقريزي	درر العقود الفريدة.
حسين مؤنس (دكتور)	فجر الأندلس.
الجمال البشبيشى	تاريخ القضاة.
رئيف خوري	نظرة في ابن خلدون وهيجل – مقال بمجلة الطريق عدد ٣ :٥.
ساطع الحصري	دراسات عن مقدمة ابن خلدون.
السخاوي	الإعلان بالتوبيخ بمن ذم التاريخ.
شكيب أرسلان	حاضر العالم الإسلامي.

اسم المؤلف	عنوان الكتاب
الطبري	تاريخ الطبري ...
طه حسين (دكتور)	الفتنة الكبرى ج١.
طه حسين (دكتور)	فلسفة ابن خلدون الاجتماعية.
عبد الرحمن ابن خلدون	مقدمة ابن خلدون.
على عبد الواحد (دكتور)	تحقيق وتمهيد لمقدمة ابن خلدون.
عمر فروخ	فلسفة ابن خلدون.
قدري طوقان	الخالدون العرب.
محمد أبو الفضل إبراهيم وعلى محمد البجاوي	أيام العرب في الإسلام.
الشيخ محمد الخضر	حياة ابن خلدون.
محمد رشيد رضا	تاريخ الإمام محمد عبده.
محمد عبد الله عنان	دولة الإسلام في الأندلس.
محمد عبد الله عنان	ابن خلدون ومكيافيلي (مقال بمجلة الرسالة).
محمود قاسم (دكتور) تحقيق	مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد تقديم وتحقيق د. محمود قاسم.
المقتطف	ابن خلدون المغربي وهربت سبنسر الإنجليزي
نجاتي صدقي (مجلة الطليعة)	ابن خلدون أول فيلسوف عربي يحاول تفسير التاريخ ماديا.

الفهرس